CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada



VOL. 18 - 1955

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología S. I.
Apartado 32
GRANADA

ARTES GRAFICAS RAFRA - P. DE TEJEIRO, 1 - TEL. 3947 - GRANADA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada





VOL. 18 - 1955

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología S. I.
Apartado 32
GRANADA

IMPRIMI POTEST
Granatae, die 3 Aprilis 1956
Franciscus Cuenca, S. I.
Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR
Granatae, die 3 Aprilis 1956
Dr. Paulinus Cobo
Vic. Gen.

Principios constitutivos de la materia leve

por

E. Moore, S. I.

El presente trabajo podría llevar como subtítulo: "*Contribución a la historia de la Teología Moral posttridentina*".

Esto fué, en efecto, lo que nos propusimos al emprenderlo: aportar algo al conocimiento de este período, que se reconoce como el del máximo esplendor de la Teología Moral, pero cuya historia está por hacer.

Para ello escogimos un tema complejo —que nos sugirió la lectura de unas palabras de Castro Palao—, cuyo desarrollo y evolución podíamos estudiar en los autores de los siglos XVI y XVII. Quizá fuera Castro Palao el primero que se lo propuso explícitamente, con las palabras a las que aludíamos hace un momento:

> "Primo in hac re est certum apud omnes esse aliqua, in quibus non admittitur parvitas materiae et alia esse in quibus admittitur.
>
> ...Rursus est difficultas explicare, unde desumenda sit gravitas vel levitas materiae..."
>
> (*Opus Morale*, tr. 2, d. 2, p. 7, nn. 1 y 3: t. 1, pp. 53 s.)

En este pasaje trata explícitamente de la parvedad de materia; pero el texto sugiere obviamente una pregunta más amplia: ¿Por qué se constituye una materia grave o levemente pecaminosa?

No es posible encontrar una respuesta explícita a esta pregunta que no se formulan la mayor parte de los autores; pero sí se podía encontrar en ellos elementos para integrar una solución de este interesante problema especulativo.

Era éste un tema, además, que se prestaba para darnos una idea de cómo se estudiaba y exponía la Moral en aquellos tiempos, ya que los *juristas* lo tocaban cuando trataban de averiguar qué clase de pecado se cometía al quebrantar una ley divina o humana; y más de cerca, cuando indagaban de dónde provenía la obligación de la ley y la gravedad o levedad de lo en ella mandado. Los *sumistas*, por su parte, aun tratando de casos concretos, no raras veces apuntaban principios especulativos que podían servirnos de base para la solución de nuestro problema. Por último, los *teólogos* investigaban más profundamente la raíz de nuestro tema y proponían una doctrina orgánica de la que no es difícil deducir preciosas consecuencias.

Como no es un tema de los que dividen a los autores en determinadas escuelas teológicas, se puede estudiar el influjo que unos ejercen en otros, con sus enseñanzas o con sus libros, y formar así una genealogía científica, tan interesante para el estudio de las ideas. Y junto a la dependencia a lo recibido, podemos ver la reacción particular de cada autor reflejada en las soluciones a los diversos interrogantes de nuestro tema, pudiendo así conocer su índole e inclinaciones científicas.

Es más: puesto que se trataba de una cuestión que no propusieron explícitamente ni Pedro Lombardo ni Santo Tomás, podemos apreciar la diversa problemática que sobre ella va surgiendo y las soluciones que se van proponiendo, los nuevos aspectos que se descubren y la nueva luz que recibe desde diversos puntos de vista; cosas todas que contribuyen no poco al estudio de las ideas y de los métodos de enseñanza de la Teología Moral.

* *

Lo que hoy presentamos puede considerarse como la protohistoria del tema centrada en dos astros de primera magnitud en el cielo teológico: Cayetano y Vitoria. Junto a ellos, una costelación de autores que sirven para determinar su posición y hacer resaltar más su valor.

I

CAYETANO

SUMARIO.—1. SANTO TOMÁS. De los Comentarios a las Sentencias.—Principales textos de la Summa theologica.—Quaestio de Malo.—2. SUMMAE CONFESSORUM. La Summa theologica de San Antonino.—Las sumas Angélica, Tabiena y Silvestrina.—3. CAYETANO. Escritos e influjo. Su doctrina sobre la obligación de los preceptos y consejos; sobre la distinción entre el pecado mortal y venial; sobre la parvedad de materia y sus causas.—Conclusiones.—4. La Summa aurea armilla. Valor y doctrina.—5. JUAN DE MEDINA.

Los Comentarios a la Suma de Santo Tomás es la gran obra teológica que conocemos de Cayetano. Sus comentarios al Maestro de las Sentencias están todavía inéditos; pero no es aventurado afirmar que no podrán igualar a su obra más madura en la que vertió todo su saber teológico. Ejerció con ella un gran influjo en todos los grandes autores de los siglos XVI y XVII, (1) quizá más que ningún otro comentador del Aquinate. El comentario de Cayetano llegará con frecuencia adonde llegue la Suma de Santo Tomás. No siempre se seguirá la interpretación que del Angélico hace el cardenal Dominico; pero casi siempre se la tendrá en cuenta.

Pero siendo la obra de Cayetano un comentario, requiere como base el texto que comenta; y para poder mejor penetrar las observaciones del comentador se necesita conocer el párrafo comentado. Por esto, nos ha parecido conveniente presentar, casi en forma de inventario, los textos de Santo Tomás que comentarán o a los que se referirán no sólo Cayetano,

---

(1) Puede consultarse en este sentido, M. GRABMANN, *Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule*. Ang 11 [1934] 547-560. Lo que dice sobre el influjo de Cayetano en la Escuela Salmantina (pp. 557 ss.) lo hemos visto plenamente confirmado en nuestro estudio: Capréolo se cita muy poco, mientras Cayetano es citado continuamente. Por la Escuela Salmantina, en buena parte, influye Cayetano en los grandes autores dominicos de los siglos XVI y XVII y en los teólogos jesuítas. Influjo que también se deja sentir aun en religiosos de otras Ordenes (Pedro de Aragón, Pedro de Lorca ,etc., etc.).

sino otros muchos autores que caen dentro del ámbito de nuestro estudio. No es que pretendamos estudiar exhaustivamente el pensamiento de Santo Tomás: queremos tan sólo exponer lo más breve y exactamente posible el contenido de los diversos textos del santo Doctor que se encuentran citados en los autores que estudiamos.

La actividad de Cayetano en el campo de la Teología moral (2) no se circunscribe a los comentarios a la Suma. Escribió también una serie de Opúsculos de temas canónicos-morales y, sobre todo, la *Peccatorum Summula.* Con ella adquiere un puesto de honor en la gloriosa historia de las Summae Confessorum. De ellas no vamos tampoco a hacer un estudio muy profundo ni extensiva ni intensivamente. Nos tendremos que contentar con aducir unos cuantos textos de las Sumas que más cerca cronológicamente están de Cayetano y de las que encontramos más amplio eco en los autores posttridentinos.

Puede parecer extraño que coloquemos en primer lugar a la de San Antonino. Dietterle, (3) a quien sigue Van Hove (4) afirma que es más bien una suma teológica y por eso no la incluye entre las que él estudia. No cuadra bien, ciertamente, en una rigurosa categoría de Summae Confessorum. Es más bien un tratado de moral, de inmenso influjo a fines del siglo XV y comienzos del XVI. Pero la segunda parte de esta Summa theologica en la que trata de las clases de pecados, tiene muchos elementos aprovechables y que de hecho aprovecharon los autores posteriores para la solución del problema que nos ocupa.

Las otras Sumas: Angélica, Silvestrina, Tabiena, son también frecuentemente citadas; a decir verdad, más como autoridad para defender una sentencia que como fuente para encontrar argumentos especulativos. De ellas se toman las citas del Derecho y sus comentaristas. Pero, como decíamos, dado su carácter eminentemente práctico, no suelen aducir razones ni largas pruebas para confirmar sus afirmaciones: les basta una cita o varias del Derecho y autoridades de juristas o teólogos.

Añadiremos después otra Suma posterior a Cayetano, de quien depende mucho: la llamada Aurea Armilla, muy difundida también en su tiempo.

Y, finalmente, hablamos de Juan de Medina.

1. SANTO TOMAS

Los textos de la *Summa Theologica* son los que más influyeron: son los más citados y comentados. Hay otros del comentario a las Sentencias

---

(2) La figura de Cayetano moralista ha sido objeto de un par de estudios a propósito del centenario de su muerte: P. Marcolino Daffara, O. P., *Tomaso de Vio Gaetano interprete e commentatore della morale di S. Tomaso, en* «Il Cardinal Tomaso de Vio Gaetano. Nel quarto centenario della sua morte» Milán, marzo 1935. Número extraordinario de RivFilNeoscol vol. XXVII, pp. 75-101. Dr. Jose Mayer, *Cajétan moraliste,* RevThom 17 [1934-35] 343-357. No creemos que se haya agotado el tema.

(3) ZschrKG 24 [1903] 362.

(4) Prolegomena in Cod. I. Canonici, ed. 2.ª, Malinas-Roma, 1945, p. 516 en nota.

que cronológicamente los preceden. Un párrafo que citaremos de la *Summa contra Gentiles* también es anterior a los textos de la Suma que estudiaremos. Los de la Q. De Malo son probablemente posteriores aunque también pueden ser contemporáneos (5).

En el comentario a las Sentencias encontramos ya una clara distinción entre el pecado mortal y el venial por parte de la materia y objeto. La materia que destruye la caridad de Dios o del prójimo, es decir, la que deshace la subordinación a Dios o la convivencia social entre los hombres, es el objeto del pecado mortal; la que no impide ninguna de las dos cosas, es el objeto del pecado venial:

> "In illa autem materia peccatum perfecte invenitur in qua, si peccetur, virtus caritatis ad Deum et ad proximum dissolvitur, per quam vita est animae; et ideo, quando aliquis peccat in his sine quibus recte servatis non remanet subiectio hominis ad Deum et foedus humanae societatis, tunc est peccatum mortale ex genere...
>
> Ea vero sine quibus societas humana servari potest, non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quamvis etiam deformis actus sit, sicut superfluus ludus et aliquid huiusmodi: et talia dicuntur venialia ex genere..."
>
> (*In II Sent.*, dist. 42, q. 1, a. 4 c. Ed. Parma. VI, 763).

De la distinción entre el pecado mortal y el venial, vuelve a hablar en la Summa contra Gentiles, al explicar el primer efecto del pecado mortal, que es de donde recibe el nombre: deja muerta al alma de manera que ya no puede moverse por sí. Cuando está viva, por la recta intención se une al último fin; y se mueve a obrar por la caridad de Dios y del prójimo. Si permanece intacto este principio de vida, aunque haga algo que desdiga del recto orden, no peca mortalmente; peca venialmente:

> "Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quod quoddam est mortale, et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat. Cuius quidem vitae ratio ex duobus sumi potest, secundum similitudinem vitae naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animae unitur, quae est ei principium vitae. Corpus autem, vivificatum per animam, ex seipso movetur: sed corpus mortuum vel immobile manet vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini coniungitur, quod est eius obiectum et quodammodo forma, et vivida est; et cum per dilectionem Deo et proximo inhaeret, ex interiori principio movetur ad agendum recta. Intentione autem ultimi finis et dilectione remota, anima fit velut mortua: quia non movetur ex seipsa ad agendum recta, sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agenda

---

(5) Cf. *S. Thomae Aquinatis Opuscula Theologica*, vol. I, cura et studio P. RAYMUNDI A. VERARDO, O. P., Marietti, 1954, pp. VIII s.

solum ab exteriori inducitur, scilicet metu poenarum. Quaecumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur, mortalia sunt. Si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale."

(*S. c. Gent.*, l. 3, c. 139: XIV, 419 s).

Aquí encontramos un nuevo principio: tender al último fin, que se pone al lado del que ya conocíamos: amor de Dios y del prójimo. Pronto nos los volveremos a encontrar en los textos de la Suma donde también se nos indicarán las relaciones que median entre ambos.

Los principales textos de la Suma que se suelen citar son los siguientes, que procuraremos encuadrar y resumir:

I. II, q. 72, *a.* 5. Estamos en el tratado de los pecados y en esta disputa trata Santo Tomás de la distinción y clasificación de ellos. Para esto va examinando si se distinguen específicamente por los objetos (a. 1); si se pueden dividir en pecados espirituales y carnales (a. 2); si se distinguen por las causas (a. 3); si una norma de distinción puede ser las personas contra quienes se peca (a. 4); si la diversidad de penas distingue específicamente a los pecados (a. 5); si es buena la división en pecados de comisión y omisión (a. 6); si pueden dividirse por el proceso del pecado (a. 7), por el exceso o defecto (a. 8) o por las diversas circunstancias (a. 9).

En el art. 5 distingue dos clases de diferencias específicas: una que constituye la especie (como la racionalidad o irracionalidad, etc.) y otra que sigue a las diversas especies (como la negrura al cuervo, la blancura al cisne). La diferencia de reato o pena que encontramos en los pecados mortales y veniales no pueden constituirlos tales, porque es diferencia que sigue a esas especies. La diferencia que verdaderamente constituye el venial o el mortal es el diverso desorden: en el mortal quita el principio mismo del orden (la tendencia al fin último); en el venial, salvado este principio, existe un desorden sobre cosas no necesariamente unidas con el fin. El mortal es por tanto un pecado en el que hay un apartarse del último fin, que es Dios, al que estamos unidos por la caridad; en el venial, en cambio, hay un desorden que no consiste en apartarse de Dios.

En este mismo artículo ad 1um dice que el venial y el mortal se especifican por el objeto a que tienden, y distan infinitamente, porque se aparta de Dios, el mortal, y no se aparta, el venial.

I. II. q. 88, *aa.* 1 y 2. Seguimos en el tratado de peccatis. Trata en la q. 88 del pecado venial comparándolo con el mortal. Nos interesan los dos primeros artículos.

En el primero se pregunta: Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. La respuesta es afirmativa (6). El pecado mortal

(6) En este artículo hay continuas referencias a la q. 72, a. 5 y a la q. 87, a. 3. Este último texto (en el que explana más la misma idea: el principio es la ordenación al último fin...) apenas es citado por los comentadores siguiendo, quizás, el ejemplo de Cayetano que suprime aquí todo comentario, movido, sin duda, por la semejanza que había de tener con lo dicho en q. 72, a. 5 o con lo que habría de decir aquí.

se llama así por la semejanza con la enfermedad que produce la muerte del cuerpo. Destruye el principio de la vida espiritual, que es la ordenación al último fin. Destruído este principio interno, no cabe otro remedio para que viva de nuevo que el poder divino. Si, por el contrario, no se destruye este principio, porque se conserva la ordenación al fin, y el desorden versa sólo sobre los medios, es reparable el pecado por el mismo principio interno del alma.

El texto, que dará lugar a no pocas discusiones, dice así:

> "Cum enim peccatum sit quaedam infirmitas animae, ut supra habitum est, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionen alicuius principii, ut dictum est. Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est. Qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est: quia inordinationes eorum quae sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusionem, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius; sicut nec error qui est circa principia. Et ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt. Et haec dicuntur venialia: tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est.
>
> Secundum hoc ergo, mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile. Et hoc dico per principium interius: non autem per comparationem ad virtutem divinam, quae omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale. (VII, 132 s.).

El artículo 2.° de esta q. 88 tiene por título: Utrum peccatum mortale et veniale differant genere. Habla del mortal y venial ex genere. Cuando la voluntad va tras algo que repugna en sí a la caridad, por la que el hombre se ordena al último fin, el pecado es mortal por su objeto mismo. Si la voluntad tiende a algo desordenado, pero que no va contra la caridad de Dios ni del prójimo, comete un pecado venial ex genere. Mas como el acto humano toma su calificación moral no sólo del objeto, sino también del agente, de aquí es que un pecado que por sí es venial pueda en concreto ser mortal o viceversa. Como a este texto también se referirán mucho los comentadores, nos parece útil transcribirlo a la letra:

> "De primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum, potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum

dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinantur ex obiecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale. Unde est mortale ex genere: sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia. Unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex genere suo. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi: sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia huiusmodi. Et talia sunt peccata venialia ex suo genere.

Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est; contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis: vel quia in eo constituit finem ultimum; vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contigit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale: propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, idest non deliberatus ratione, quae est principium proprium mali actus: sicut supra dictum est de subitis motibus infidelitatis. (VII, 135).

Como complemento o aplicaciones de la teoría expuesta por Santo Tomás en las qq. 72, a. 5 y 88, aa. 1 y 2, especialmente por lo que se refiere a la regla: "Pecado mortal es el que va contra la caridad de Dios y del prójimo", se suelen citar varios pasajes de la II. II. en los que el Santo Doctor usa esa norma para determinar si los vicios contrarios a las virtudes que expone, son o no pecados mortales ex genere. Así, la desobediencia es pecado mortal porque es contraria a la caridad (7); lo mismo que se

(7) II. II, q. 105, a. 1: «Utrum inobedientia sit peccatum mortale. [...] Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est spiritualis vita. Caritate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem caritas Dei ut eius mandatis obediatur, sicut supra dictum est. Et ideo inobedientem esse divinis praeceptis peccatum mortale est quasi divinae dilectioni contrarium. In praeceptis autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia qua quis inobediens est praeceptis superiorum est peccatum mortale, quasi divinae dilectioni contrarium...» (IX, 393).

debe decir del robo (8), la injusticia (9), la acedia (10) y la ira (11), por no citar sino algunos ejemplos.

Hablando de la gula, sin embargo, parece que propone otro principio: el que aparte o no del último fin (12). Pero Ad 2um resuelve esta dificultad deshaciendo esta aparente contradicción:

> "Ad secundum dicendum quod, in quantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia sicut finis ultimus diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale. (II. II, q. 148 a. 2, ad 2: X 168).

De esta relación había hablado ya al tratar de la caridad:

> "Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo [...] Unde... caritas non potest manere informis cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi...". (II. II, q. 24, a. 12, ad 5: VIII, 196).
>
> *I. II, q.* 96, *a.* 4; "Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae".

---

(8) II. II, q. 66, a. 6: «Utrum furtum sit peccatum mortale. [...] Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati secundum quam est spiritualis animae vita. Caritas enim consistit quidem principaliter in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur... (IX, 91).

(9) II. II, q. 59, a. 4: «Utrum quicumque facit iniustum peccet mortaliter. [...] Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur caritati per quam est animae vita. Omne autem nocumentum alteri illatum ex se caritati repugnat, quae ad volendum bonum alterius...» (IX, 24).

(10) II. II, q. 35, a. 3: «Utrum acedia sit peccatum mortale. [...] Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale dicitur quod tollit spiritalem vitam, quae est per caritatem, secundum quam Deus nos inhabitat: unde illud peccatum ex suo genere est mortale quod de se, secundum propriam rationem contrariatur caritati...» (VIII, 287).

(11) II. II, q. 158, a. 3: «Utrum omnis ira sit peccatum mortale. [...] Respondeo dicendum quod motus irae potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est. Uno modo ex parte appetibilis: utpote cum aliquis appetit iniustam vindictam. Et sic ex genere suo ira est peccatum mortale: quia contrariatur caritati et iustitiae...» (X, 274).

«Ad Tertium dicendum quod in illo casu in quo ira contrariatur caritati, est peccatum mortale: sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet...» (X, 275).

(12) II. II, q. 148, a. 2: «Utrum gula sit peccatum mortale. [...] Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitium gulae proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter tolli potest. Uno modo, quantum ad ea quae sunt ad finem: prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini. Alio modo, quantum ad ipsum finem: prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiae accipiatur in gula secundum aversionem a fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale, Quod quidem contigit quando delectationi gulae inhaeret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra praecepta Dei agere ut delectationem huiusmodi assequatur.—Si vero in vitio gulae intelligatur inordinatio concupiscentiae tantum secundum ea quae sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc aliquid faceret contra legem Dei, est peccatum veniale.» (X, 168).

Para probar la parte afirmativa acude a varios textos de la Escritura y precisa las condiciones de la ley justa. Nada dice, sin embargo, del problema que aquí suelen tratar muchos comentaristas de la Suma en los siglos XVI y XVII: el origen de la obligación de la ley humana y si obliga ésta bajo mortal o sólo bajo venial. Santo Tomás había tocado algo este tema en un pasaje del comentario a las Sentencias, que queremos transcribir aquí, porque ayuda no poco para entender unos párrafos de los Sumistas que parecen dar a entender que sólo se peca mortalmente quebrantando la ley humana si se obra por desprecio o sin razón alguna. De esto a afirmar que ninguna ley humana obliga bajo mortal, no hay más que un paso; y no faltó quien lo diera: de aquí la reacción que veremos en nuestros autores y sus esfuerzos en probar hasta la saciedad que la ley humana puede obligar a mortal. El texto de Santo Tomás, dice así:

> "Ad tertium dicendum, quod praecepta iuris positivi magis obligant ex intentione legislatoris quam ex ipsis verbis; et ideo transgressor talis praecepti magis est reputandus qui obviat intentioni legislatoris quam qui deviat in aliquo a legis ordinatione. Intentioni autem legislatoris obviat qui ex contemptu vel sine aliqua rationabili causa ordinationem non servat. Si autem in aliquo casu non servat in quo probabiliter credi potest, si legislator adesset, eum obligare non velle, talis non est reputandus praecepti transgressor. Et ideo non est necessarium quod quicumque aliquem diem ab Ecclesia institutum ieiunare omittit, mortaliter peccet: potest enim hoc aliquando omnino sine peccato contingere, aliquando sine mortali cum veniali, aliquando etiam cum mortali; et hoc secundum diversas occasiones quibus homo inducitur ad ieiunium fragendum." (In IV Sent., dist. 15 q. 3, a. 1, sol. IV ad Tertium: VII 729.)
>
> *III*, *q*. 87, *a*. 1: "Utrum veniale peccatum possit remitti sine poenitentia."

El pecado mortal lleva consigo una separación total de Dios porque va contra la caridad; el venial, por el contrario, induce una separación imperfecta: retarda el afecto humano para que no pueda tender con prontitud a Dios (13).

---

(13) III, q. 87, a. 1: «Utrum veniale peccatum possit remitti sine poenitentia. [...] Respondeo dicendum quod remissio culpae, sicut dictum est, fit per coniunctionem ad Deum a quo aliqualiter separat culpa. Sed haec separatio perfecte quidem fit per peccatum mortale, imperfecte autem per peccatum veniale: nam per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra caritatem agens; per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis ne prompte in Deum feratur» (XII, 315).

a. 2: «Utrum ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiae infusio. [...] Respondeo dicendum quod unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiae vel caritati, sed retardat actum eius, in quantum nimis haeret homo bono creato, licet non contra Deum...» (Ib., p. 317).

Estos son los principales textos de la Suma, en los que Santo Tomás toca puntos relacionados con nuestro tema. Donde trata, sin embargo, con mayor amplitud este problema es en la disputa sobre el Mal. La exposición que hace de la doctrina puede resumirse así:

De Malo, q. 7, *a.* 1: "Utrum veniale peccatum dividatur contra mortale."

"Veniale dicitur a venia"; así explica la etimología del nombre. Pero esto puede entenderse en tres sentidos: 1.° porque ya ha conseguido el perdón (=veniale ex eventu); 2.° porque tiene en sí alguna razón para conseguir el perdón: flaqueza o ignorancia (=veniale ex causa); 3.° porque cuando es de su parte no excluye el perdón, es decir, el término de la pena (=veniale ex genere). En este tercer sentido es como se distingue del mortal, el cual por sí mismo excluye el perdón ya que exige una pena eterna.

Busquemos, dice, qué es lo que distingue estos pecados entre sí. Difieren, ciertamente, por el diverso reato de pena; pero esta diferencia *sigue* a la razón de pecado mortal y venial; luego no se constituyen tales por el diverso reato. Se distinguen también por el efecto: el mortal priva al alma de la gracia; el venial, no. Pero tampoco nos sirve esta diferencia, porque también es consecuencia del pecado; luego no puede ser su elemento constitutivo.

Una tercera diferencia podría establecerse por parte del sujeto o potencia que produce el pecado, en la hipótesis de que el pecado venial per teneciese siempre a la sensualidad y el mortal a la razón. Pero esta hipótesis es falsa ya que se encuentra también pecado venial en la razón, como, por ejemplo, los primeros movimientos en los pecados espirituales. La cuarta diferencia, según la diversa manera de amar, constituye ciertamente diversas especies de pecados, pero sólo en cuanto al acto de la voluntad; siendo así que el pecado venial no consiste tan sólo en el acto interior de la voluntad, sino que también se encuentra en los actos externos: los hay, como proferir palabras ociosas o mentiras jocosas, que son pecados veniales. Y otros actos externos, como el homicidio, adulterio, etc. son de por sí pecados mortales. Por tanto, la diversidad que nace del acto de la voluntad no es suficiente para distinguir todos los pecados mortales de los veniales ex genere: algo bueno en sí puede hacerse con viciada voluntad (dar una limosna por vanagloria) o lo que en sí es venial hacerse mortal por la mala volutad (proferir una palabra ociosa en desprecio de Dios). Los actos externos difieren por sus objetos, por lo que puede decirse que buen acto es el que recae sobre una materia debida, míentras que el pecado venial o mortal es el que tiene por objeto una materia indebida.

Para seguir ahondando en este problema —nos sigue diciendo Santo Tomás— hay que tener en cuenta que el pecado consiste en un desorden, en una enfermedad del alma. Hay enfermedades incurables, mortales, porque quitan el principio de la vida; otras son curables, porque sólo destruyen algo que se deriva de este principio, y mientras éste subsista, la naturaleza puede reparar el desorden, curar la enfermedad. El principio en toda operación es el fin. La caridad de Dios y del prójimo es el fin de las

acciones humanas, el principio de la vida espiritual, que consiste en la rectitud de la acción (1 Tim. I, 5); por la caridad el alma se une a Dios que es la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo. Por eso precisamente, si se excluye la caridad, es que hay un pecado mortal, ya que no queda un principio en el alma por el que se pueda reparar esta falta (que puede, sin embargo, repararse por el Espíritu Santo: Rom. V, 5). Si la falta de rectitud, por el contrario, no excluye la caridad, habrá tan sólo pecado venial: y si permanece la caridad, como por un principio, pueden repararse todas las faltas (Prov. X, 12).

Ahora bien: el que un pecado excluya la caridad o no la excluya, puede ser por dos razones: o por parte del que peca o por parte de la de la acción misma (14). La obra en sí es o no contraria a la caridad según que lo sea su materia u objeto. Sucede como los alimentos: unos son venenosos, contrarios a la vida; otros sin ser venenosos pueden causar perjuicios o por ser, v. gr., de difícil digestión o por no tomarse en la debida medida. Así sucede en las acciones humanas en virtud de sus objetos: unas son contrarias a la caridad de Dios y del prójimo, es decir, aquellas por las que se destruye la sujeción y reverencia del hombre a Dios (blasfemia, idolatría, etc.) o la convivencia de la sociedad humana (robo, homicidio...); éstos son pecados mortales *ex suo genere* háganse con la intención y voluntad que se quiera. Otras acciones son en sí desordenadas, pero ni destruyen la sujeción y reverencia debida a Dios, ni la sociedad humana (mentira jocosa, exceso en la comida o bebida, etc.): son los veniales *ex suo genere.* (VIII, 315 s.) (15).

* *

---

(14) Omito el primer miembro por caer fuera de nuestro tema.

(15) También aquí hace aplicaciones concretas de este principio general a diversas clases de pecados: a la envidia (q. 10, a. 2), acedia (q. 11, a. 3), ira (q. 12, a. 3), gula (q. 14, a. 2). En este último texto da además un resumen de la doctrina:

«Respondeo dicendum quod cum quaeritur de aliquo peccato in generali utrum sit mortale, debet intelligi quaestio utrum sit mortale ex suo genere: quia, sicut in superioribus multoties dictum est, in quolibet genere peccati mortalis, puta homicidii vel adulterii, potest inveniri aliquis motus qui est peccatum veniale; et similiter in quolibet genere peccati venialis potest inveniri aliquis actus qui est peccatum mortale; sicut in genere verbi otiosi, cum refertur ad finem peccati mortalis. Species autem moralis actus sumitur ex obiecto; unde si obiectum peccati alicuius contrariatur caritati, in qua vita spiritualis consistit, necesse est quod illud peccatum sit mortale ex suo genere, vel ex sua specie; sicut blasphemia ex suo obiecto contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei, et homicidium quantum ad dilectionem proximi; unde utrumque est peccatum mortale. Peccatum autem gulae consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Ipsa autem ciborum delectatio secundum se considerata non contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; sed secundum quod additur inordinatio, potest quodammodo contrariari et quodammodo non contrariari...» (VIII, 378 s.).

En la avaricia y lujuria toma como norma el desorden. Ya hicimos notar el paralelo que establece entre estas dos normas; añadimos ahora este nuevo texto:

«Veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad caritatem, quia non respiciunt idem obiectum secundum rationem; non enim veniale est inordinatio circa utimum finem, qui est obiectum caritatis.» (De Malo, q. 7, a. 2, c. VIII, 319).

Desde los comentarios a las Sentencias hasta la disputa sobre el Mal hay una línea constante. En el De Malo está la síntesis más elaborada, la doctrina más completa; pero el problema está en el mismo estado y la solución es la misma y expresada casi con las mismas palabras: la materia se constituye grave o leve por sí misma (como los alimentos unos son venenosos...) y por la contrariedad que dicen a la debida subordinación del hombre a Dios o a la posibilidad de la sociedad humana (16).

2. SUMMAE CONFESSORUM

La *Summa theologica* de San Antonino (17) tiene, como dijimos, un carácter especial de verdadera enciclopedia de la Moral. En su primera parte, de orientación más bien filosófica, expone la doctrina de Santo Tomás sobre el alma y sus potencias. En la segunda, trata de las diversas clases de pecados. En la tercera, da reglas para los diversos estados de la vida. En la cuarta, finalmente, trata de las virtudes y dones del Espíritu Santo.

Tan conocida y usada era en el siglo XVI que los teólogos moralistas citan textos de casi todas esas partes que se refieren más o menos directamente al tema que estudiamos.

En efecto: en la parte primera, tit. 10: De peccato veniali, c. 1: "Quid dicatur peccatum veniale et de nocumentis eius", propone un resumen de la doctrina de Santo Tomás I II, q. 88: se llama mortal o venial "ex genere" a un pecado por su objeto. Si tiende a algo que en sí repugna a la caridad de Dios o del prójimo, por la que el hombre se ordena a su último fin, ese pecado por su objeto es mortal. Pero si la voluntad tien-

(16) La subordinación a Dios la explica algo más este texto:

II. II, q. 24, a. 12: «Utrum caritas amittatur per unum actum peccati mortalis. [...] Respondeo dicendum quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter se illi subiiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subiicere, et praeceptorum eius regulam in omnibus sequi: quiquid enim contrariatur praeceptis eius, manifeste contrariatur caritati. Unde de se habet quod caritatem excludere possit.» (VIII, 196).

Amar a Dios sobre todas las cosas es someterse a él en todo, refiriendo todas las cosas a El (De nuevo la relación: caridad—tendencia al último fin).

Presenta este texto una dificultad que no conviene pasar en silencio. Si se toma como norma para la gravedad del pecado la contrariedad a la caridad, parece que no podemos establecer como medida de esa caridad el cumplimiento de los preceptos, porque en ese caso, la pregunta es obvia: ¿Qué preceptos son esos que hay que cumplir para conservar la caridad? ¿Todos? Luego no hay preceptos divinos que obliguen levemente: quebrantando cualquier precepto se cometería pecado mortal. Si se responde que sólo se falta contra la caridad debida a Dios cuando se quebranta un precepto que El manda bajo grave culpa, tenemos ya el círculo vicioso y es inútil dar como norma la oposición o no a la caridad para discernir si un pecado es mortal o venial.

(17) Los principales datos de la vida de San Antonino y bibliografía sobre su vida y obra, están reunidos por R. Morçay, en DHG III, 856-860; y A. Walz, O. P., en ECT I, 1529 ss.

de a algo que en sí es desordenado, pero no contrario a la caridad de Dios o del prójimo, comete un pecado venial. Hay que tener en cuenta, que como los actos morales reciben también la razón de bueno o malo por la disposición del agente, por ella puede convertirse en mortal un pecado que por su objeto era sólo venial o viceversa. (t. 1, cols. 583 s.).

En la segunda parte (tit. 4, c. 2, § 3), afirma que, aunque hay diferencia entre *mandatum* y *praeceptum* (=de necessitate salutis), se suelen tomar como sinónimos. Hay muchas ordenaciones y entre ellas no es fácil determinar cuáles son las necesarias para salvarse y cuáles no. Se puede tener alguna idea de ello por la materia y la forma de las ordenaciones. Por la materia: si tratan de cosas que son necesarias para la caridad o la justicia o la reverencia debida a Dios. Por la forma, es decir, por la manera de hablar de la misma prescripción. Hay múltiples indicios para apreciar esto: la pena espiritual. La excomunión, suspensión, deposición o entredicho, indican que se trata de un precepto. La excomunión "ferendae sententiae" no es indicio claro; parece que es señal de precepto grave si es "ab iure", pero no si lo es "ab homine". También es buen indicio la pena temporal grave: muerte, mutilación, cárcel u otra pena grave. Las palabras "praecipio vel mando in virtute sanctae obedientiae vel Spíritus Sancti" o cuando se ordena algo bajo pena de maldición eterna o pecado mortal, indican que se trata de un precepto grave. Esta norma no vale para la Regla de San Francisco. Y, según Santo Tomás, donde quiera que aparezca un precepto del superior al súbdito, queda éste obligado. En concreto, los preceptos de la Iglesia que obligan bajo grave son... (sigue una larga lista de ellos) (t. 2, cols. 563s.).

En esta misma segunda parte (tit. 10, c. 1, § 3) hablando de la mentira, dice que será mortal, según Santo Tomás, cuando se opone a la caridad de Dios o del prójimo; por la caridad vive el alma unida a Dios. Esta oposición puede provenir de la cosa misma en sí, del fin pretendido (injuriar a Dios, dañar al prójimo) o accidentalmente. (t. 2, col. 1053).

Parte tercera, tit. 17: "De statu confessorum", c. 18: "Regulae quibus cognoscitur mortale a veniale". Para distinguir el mortal del venial da cinco reglas, que resumimos así: 1.ª es pecado mortal cuando se pone en una criatura el último fin, es decir, cuando ni actual ni habitualmente se ordena esa criatura o su amor según Dios, sino que sólo quiere contentarse con esa criatura y no se preocupa si se ofenderá a Dios por ella o si se quebrantarán sus preceptos: hay en esto un desprecio formal o interpretativo de Dios y por eso, pecado mortal. 2.ª regla: cuando se hace algo notable contra la caridad del prójimo, se peca mortalmente. Para saber cuándo es notablemente contra la caridad de Dios podemos examinar si repugna o no a su amistad. Para conocer si se lesiona gravemente la caridad del prójimo, tenemos la regla práctica: Lo que no quieras para tí... 3.ª regla: será pecado mortal cuando se quebranta un precepto de Dios, de la Iglesia o un superior que es necesario para la salvación; lo mismo si se quebranta un voto público o privado o un juramento lícito. 4.ª regla: es mortal hacer algo contra la conciencia que dicta que aquello es pecado mortal o que teme, con probabilidad, que sea mortal. 5.ª regla:

para los actos internos: si no hay complacencia gusto y consentimiento, no hay pecado mortal. (t. 3, cols. 917 ss.).

Encontramos, pues, en San Antonino casi exclusivamente un conjunto de normas prácticas; los principios especulativos que apunta, están tomados de Santo Tomás. Así tenía que ser dado el carácter pastoral de la obra.

* *

La *Summa casuum conscientiae* del Bto. ANGEL DE CHIVASSO, es una verdadera "summa confessorum" dispuesta por orden alfabético (18). De ella —según lo que nos hemos propuesto— resumimos los textos a los que aluden los autores postridentrinos.

Lex, n. 3. Se pregunta en este apartado si la ley canónica obliga siempre a mortal. Responde que no; como la ley civil no obliga siempre bajo pena de muerte. ¿Cuándo obliga, pues, bajo pecado mortal? Hay varios criterios. Primero, la materia: "si habet materiam praeceptivam et verisimiliter excogitatam multum a statuente; et tunc non cures de verbis, quia verba sunt accommodanda materiae". Si no te consta de la materia, pero estás cierto que el legislador quiso obligar a mortal, la ley obliga a mortal. Pero si tampoco te consta de la mente del legislador, acude entonces a las palabras de la ley: sin son preceptivas, obliga la ley bajo mortal. Si las palabras indican solamente imperio y la materia no es de necesidad ni muy importante, la ley no obliga bajo mortal. (Todo esto lo va probando con autoridades del Derecho). Las palabras inhibitorias, prohibitivas y "debet", indican obligación bajo mortal. Las palabras comunes de mando, no. Otros indicios de la obligación grave son: la pena de excomunión; el que se mande por virtud de obediencia, pena de maldición eterna, ira de Dios omnipotente, etc. Por último, si la costumbre da que esa ley obliga a mortal, así obliga. (II, 35 s.).

Inobedientia. Utrum sit peccatum mortale. Responde distinguiendo los diversos preceptos a los que se desobedece. Si se quebranta un precepto divino conscientemente o con ignorancia *que no excuse*, se comete un pecado mortal; si con ignorancia que puede excusar, no se comete pecado mortal. Si se trata de preceptos del derecho positivo, hay que distinguir varios casos: 1.° si es una ley que por largo tiempo no fué recibida, sabiéndolo el Papa, no se peca quebrantándola. (Así explica el matrimonio entre los clérigos orientales). 2.° la ley fué recibida, pero está abrogada

(18) Noticias sobre el Bto. Angel de Chivasso [Antonio Carletti], O. F. M., pueden verse en ECT I, 1256 s. (J. M. POU y MARTI, O. F. M.) y en DHG III, 19 s. (L. OLIGER). En este último artículo se corrige a los autores que atribuyen el de Restitutionibus y el Arca Fidei a Angel de Chivasso, cuando en realidad son de fr. Antonio de Córdoba.

Sobre la Summa Angelica en particular (textos, ediciones, contenido) cf. J. DIETTERLE, *Die Summae Confessorum*, en ZschrKG 27 [1906] 296-302 (principalmente; después sigue un estudio sobre la doctrina de las indulgencias, como hace con todas las Sumas que analiza).

por la costumbre: no se peca quebrantándola. 3.º la ley vige. En este caso hay varias sentencias: a) algunos dicen (y parece ser esta la opinión de San Bernardo) que si no es por desprecio, no se peca mortalmente al quebrantar una ley humana. b) otros (como Ricardo de Mediavilla) dicen que sólo se peca mortalmente cuando se quebranta por desprecio o por costumbre. c) otros (Panormitano) sostienen que hay que considerar las palabras de la ley: si son comunes, no se peca quebrantándola, a no ser por desprecio. Pero si las palabras son preceptivas o equivalentes, es pecado mortal quebrantar la ley, aunque no se haga por desprecio. d) Santo Tomás es de opinión —sigue diciendo la Suma Angélica— de que los preceptos positivos obligan más por la intención del legislador que por las palabras de la ley. Y contra la intención del legislador va el que quebranta la ley por desprecio o sin causa razonable; pero no el que juzga que si estuviese presente el legislador no le obligaría con su ley en aquellas circunstancias. Y esta opinión parece que coincide con la de Ricardo y la que parece más justa y, por tanto, es la que debe seguirse. Es muy duro pensar que el prelado quiera siempre obligar a mortal; luego sólo obliga así cuando se quebranta por desprecio o costumbre (que es un desprecio interpretativo), porque sólo en esos casos es cuando se frustra el fin de la ley. Por consiguiente, el desobedecer a la ley, sin desprecio o costumbre, pienso que es pecado venial, ya que no frustra el fin de la ley ni va contra la intención del legislador. Y lo mismo habría que decir de la desobediencia a los superiores.

Mayor excusa tiene aún el que obra por ignorancia no crasa. Y el que quebranta un consejo, no peca. Pero si se da una ley "propter reverentiam consilii", el superior no pretende mandar, sino aconsejar que se abstenga el súbdito de hacer aquello; si el súbdito hace aquello que no debería hacer, peca venialmente. (I, 640 s.).

Peccatum, n. 1. Quomodo potest discerni peccatum mortale a veniali. Los preceptos de la Ley divina, natural y humana, indican cuáles son los pecados mortales y cuáles los veniales.

> "Nam quidquid est contra ipsa praecepta de se habet rationem mortalis peccati, nisi vel ratione subversionis vel modicitatis vel rationabilis causae (quoad praecepta humana) vel dispensationis superioris excusetur. Peccatum vero veniale non est contra legem aliquam, sed est praeter legem, quia non observat modum rationis, quem lex sancta intendit. Haec ex II Sent., dist. 24". (II, 229).

De nuevo aquí un conjunto de normas prácticas del que no es fácil deducir principios especulativos. Los autores posteriores sacarán de estos textos que la Summa Angelica defiende que la medida de la obligación de ley humana depende de la voluntad del legislador e incluso que la ley humana no obliga bajo mortal a no ser en el caso que se quebrante por desprecio o por costumbre.

La *Summa Tabiena* (19) poco o nada nos ofrece de nuevo. Con todo, resumiremos los textos que de ella se citan.

Lex, Vigesimosexto. n. 27: "Sed quaeritur quando quis peccet mortaliter faciendo contra legem". Responde con la doctrina de Santo Tomás en la II. II, q. 186: si se obra contra el fin de la ley, en general se peca mortalmente, "quia est materia necessitativa". Si se obra contra lo que se contiene en la ley para la ejecución exterior, hay que distinguir: si está obligado a ello por voto, se peca mortalmente; en otro caso, no se peca mortalmente, a no ser que intervenga desprecio. (II, 307).

Ib., n. 29. Cómo se conoce si una ley es preceptiva. Primero, por la materia (si es "necessitativa"). Si no consta de la materia, pero sí de la intención del legislador que es obligar a mortal, obliga así. Si tampoco consta de la mente del legislador, hay que acudir a las palabras de la ley: no obligan a mortal las palabras comunes (si la materia no es necesaria ni importante) o imperativas. Indicios de la obligación a mortal son las palabras preceptivas, inhibitorias, "debet" (porque indica necesidad), si se manda por virtud de obediencia o bajo excomunión. Finalmente, si la costumbre dice que esa ley obliga a mortal, así obliga. (II, 308 s.).

Peccatum, III, n. 11. Repite a la letra lo dicho por Santo Tomás. (II, 481...).

Obediencia, n. 20. Se pregunta si la desobediencia es pecado mortal y responde con Santo Tomás II. II, q. 105, a. 1: Si es contraria a la caridad... (II, 426).

* *

La *Summa Sylvestrina* (20) repite mucho de lo dicho por las Sumas anteriores, pero ofrece algunas variantes de interés por el gran influjo que tuvo en los autores que escribieron de Moral en la décadas siguientes. He aquí un breve resumen de los principales textos:

Inobedientia, n. 3. Expone toda la doctrina de la Angelica. Pero no está conforme con ella en lo que afirma: que sólo se peca mortalmente por desprecio o costumbre. El que contrae matrimonio con parientes peca mortalmente y aquí no interviene la costumbre. Por eso, otros proponen esta norma: Si se va contra la intención del legislador o contra lo que dicta la conciencia y no hay causa racional, se peca mortalmente. La causa de la excepción es porque se puede creer con probabilidad que si el legislador estuviera presente no querría obligar entonces a mortal. También excusa la ignorancia, a no ser la afectada y crasa. Y tampoco peca mortalmente

(19) Cf. DIETTERLE, art. cit., ZschrKG 28 [1907] 401-404.

(20) Sobre SILVESTRE PRIERIAS [Mazolini (también Mazzolini o Mozolini) Sabaudus] O. P. (1456-1523), puede verse M. -M. GORCE, en DTC X, 474-477.

Sobre la Summa Sylvestrina, DIETTERLE, art. cit., ZschrKG 28 [1907] 416 ss. donde hace notar la oposición manifiesta que suele mostrar a las Sumas franciscanas, especialmente a la Angélica y a los suplementos de la Pisana y Rosella.

el que obra contra las palabras de la ley pero no contra la intención del legislador. Y esta es, dice Prierias, la verdadera mente de Santo Tomás. (II, 28 v.).

Ieiunium, n. 21. Octavo quaeritur. Si se quebranta el ayuno por causa racional, no se peca mortalmente. (II, 4 r.).

Lex. Octavo quaeritur. Para responder a la pregunta si la ley canónica y civil obligan siempre a mortal, distingue entre la transgresión de un "mandatum" y la de un "praeceptum": la primera, a no ser que intervenga desprecio, es pecado venial; la segunda, mortal, a no ser que se haga por causa razonable (De la II. II, q. 147, a. 3, ad 2). Archidiácono dice que los mandatos y constituciones no obligan a todos por igual, "sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit". Si impide el fin pretendido por el legislador, hay pecado mortal. Si hay una causa razonable y se juzga que el legislador estando presente consentiría, no se peca mortalmente. A esto se puede objetar que los preceptos de la Iglesia obligan como los divinos... Responde negando la afirmación, porque esos preceptos no son "per se de necessitate salutis, sed de institutione Ecclesiae". Con esta respuesta está de acuerdo el Panormitano.

Por último, insiste en que no hay que poner la costumbre como algo que haga mortal el contravenir una ley, porque si es pecado venial quebrantarla una vez seguirá siendo venial todas las otras veces que se quebrante. (II, 103 r-v).

Praeceptum. "Secundo quaeritur utrum et quando cognosci possit aliquam legem esse praeceptivam". Examina las diversas clases de palabras que pueden encontrarse en la ley. Si son preceptivas, la ley también lo es. También lo será si son palabras comunes, mas la materia es necesaria o muy importante; pero no, según el Parnomitano, en caso contrario. *Debet* también hace a la ley preceptiva; pero por razón de la materia puede indicar a veces un consejo.

En tercer lugar pregunta si además de las palabras hay otros indicios para conocer si la ley es preceptiva. Responde afirmativamente. Se puede conocer por la materia "ut quae est de necessariis ad iustitiam aut caritatem vel divinam reverentiam". Cuáles sean de esta clase, hay que determinarlo por la sentencia de los Doctores. Y no hay que preocuparse mucho de las palabras, porque éstas se deben acomodar a la materia. Pero si no consta de la gravedad de la materia, se puede recurrir a la intención del legislador; si su intención es de dar un precepto, la ley será preceptiva, quia intentio praeponderat verbis". Si ni de la intención del legislador consta, hay que recurrir a la pena. La excomunión supone una ley preceptiva; aun la excomunión "ferendae sententiae", según Juan de Nápoles, porque para incurrir en ella se necesita pecar mortalmente. Otras penas que indican que se trata de una ley preceptiva son: la suspensión, la deposición y el entredicho, el amenazar con la maldición eterna o indignación de Dios, la pena de muerte o penas graves en los religiosos. (II, 237v-238r).

Peccatum. Tertio quaeritur quomodo peccatum mortale discerni possit a veniali. Todos los actos contra los preceptos divinos, naturales y

humanos son pecados mortales por regla general, según todos. Las excepciones pueden venir 1.º por parte de la imperfección del acto; 2.º por imperfección del objeto, es decir, que sea cosa pequeña; 3.º por dispensa; 4.º en los preceptos humanos, una causa razonable.

Todos los pecados contra "mandata" vel "consilia" son por regla general veniales. Serán mortales si: 1.º se pone en ellos el fin último; 2.º si se hacen por un pecado mortal; 3.º por desprecio; 4.º si no se mira por la salvación del prójimo (como, por ejemplo, la mujer que se adorna) 5.º por conciencia errónea. (II, 215v).

3. CAYETANO (21)

En varios de su escritos toca Cayetano puntos referentes a nuestro tema. Pertenecen éstos a distintas épocas y son de diversa índole: comentarios a la Summa Theologica, opúsculos canónico-morales, Summula Peccatorum de carácter más bien pastoral...; pero en todos ellos, aunque se consideren forzosamente los problemas bajo diversos puntos de vista, la doctrina es siempre la misma: casi bastaría estudiar un solo texto para conocer la mente de Cayetano. Nuevos matices, sin embargo, podemos encontrar casi en cada pasaje; porque, como decíamos, al enfocarse el problema desde otro punto de vista, siempre añade alguna nueva explicación, que nos puede ayudar para penetrar más en su pensamiento. Reuniremos los textos que se refieren a un mismo tema y los estudiaremos según el orden en que fueron escritos. (22)

Cayetano no trata expresamente sobre la potestad de la ley humana. En el sitio clásico en que los comentaristas posteriores tratan de este te-

---

(21) Varias son las biografías breves que conocemos de Cayetano, debidas a autores que han estudiado, además, algo de su doctrina. La primera cronológicamente es la de P. MANDONNET, O. P., en DTH II, 1313-1329 (con catálogo cronológico de las obras en las cols. 1321-1325). Después, J. MAYER, en LTK II, 694-697. También publicó una M.-J. CONGAR, O. P., *Bio-bibliographie de Cajetan,* en RevThom 17 [1934-35] 3-49. Por último, está la de M.-H. LAURENT, O. P., en DHG XI, 248-252. En todas ellas se señala también la principal bibliografía sobre Cayetano: es particularmente extensa la del P. Congar. Para la bibliografía posterior a 1939 puede cousultarse ArchTeolGran.

Sobre la significación de Cayetano en su tiempo ha escrito J. F. GRONER, *Kardinal Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit,* Friburgo-Lovaina, 1951. Algo sobre su actividad científica puede verse en el estudio de N. PRARDOLI, Pbro., *La figura del card. Gaetano e la sua attivitá scientifica,* RevFilNeoscol 27, pp. 149-162.

(22) Conocemos bien la cronología de las obras del card. Cayetano por la costumbre que tenía de fechar todos sus escritos. He aquí las fechas de los escritos que más frecuentemente citamos:

Comentarios a la I. II: Roma, 29-XII-1511 (Ed. Venecia, 1514).
Comentarios a la II. II: Roma, 26-II-1517 (Ed. Venecia, 1518).
Comentarios a la III: Roma, 19-XII-1520 (Ed. Bolonia, 1528).
Summula Peccatorum: Pannonia, 15-VI-1524 (Ed. Roma, 1525).
De obligatione et observantia praeceptorum... Q. 1: Num quodlibet praeceptum obliget ad mortale. [Opúsculo, 25 del primer tomo], Roma, 14-II-1518.

ma: I, II, q. 96, a. 4, se reduce a proponer la duda de si puede obligar la ley humana con peligro de la vida.

En la *Summula Peccatorum* toca el tema casi de paso al hablar de la transgresión de un precepto. Propone las normas que suelen dar para distinguir entre los preceptos que obligan a mortal y los que obligan a venial, que son: la materia, las penas, palabras e intención. Recorre a continuación estas normas. Sobre la materia dice que es casi imposible en el derecho humano discernir por sólo ella cuando se trata de un verdadero y propio precepto (23), es decir, que obligue bajo mortal, de otro que no lo es; porque sobre materias mínimas (como el desenterrar un cadáver para trasladarlo a otro lugar, etc.) se dan verdaderos preceptos. Las penas que corresponden a los verdaderos preceptos son la excomunión o alguna semejante que no pueda componerse con la vida del alma: por eso, si se impone esta pena es señal manifiesta de que se comete un pecado mortal quebrantando ese precepto. (24)

Las otras penas: suspensión, etc. pueden subsistir con la vida del alma y no suponen por tanto, que se comete un pecado mortal quebrantando el precepto que las lleva consigo. Otra norma pudieran ser las palabras. Pero no pueden ser indicio cierto porque ni siquiera "praeceptum", indica siempre un precepto bajo mortal. En los preceptos de la Iglesia y Religiones hay que ver, por la costumbre, qué palabra suelen emplearse para una y otra clase de preceptos.

La última norma era la intención que puede referirse al hombre o a la ley.

> "Et intentio quidem hominis praecipientis, si scire potest, sufficit, cum ex intentione praecipientis pendet praecepti vis".

La intención de la ley, en general, es hacer a los hombres virtuosos. La de la ley eclesiástica, no poner lazos a las almas, sino promover la edificación del Cuerpo de Cristo. Y si se interpretan como verdaderos preceptos todas las ordenaciones eclesiásticas, cabría pensar que se colocan múltiples trampas a las almas. De estas consideraciones puede deducirse una regla universal:

---

(23) «Praeceptum antonomastice», lo llama Cayetano para evitar el equívoco que se envuelve en la palabra «praeceptum» advertido ya por S. Antonino. Puede tener esta palabra un sentido amplio en el que se incluye «praeceptum» y «mandatum» y entonces significa toda ordenación que obliga, que impone una necesidad de obedecer; su opuesto es «consilium», que no impone ninguna obligación. Otro sentido más restringido indica la obligación bajo pecado mortal; así se opone a «mandatum», que obliga sólo bajo venial. Y este último es el verdadero sentido de «praeceptum»: así es «praeceptum antonomastice».

(24) Esto es claro para Cayetano cuando se trata de excomunión «latae sententiae». La excomunión «ferendae sententiae» no supone, según cree, siempre pecado mortal. Se peca mortalmente cuando se desobedece a la sentencia, no cuando se quebranta el precepto que la tiene anexa.

"...quod in iis quae sunt positivi iuris, si absque contemptu ac refutatione finis ex ignorantia pura aut ex apparente sibi excusatione transgressio fiat ab eo qui animum habet nullo pacto consentiendi contra praeceptum obligans ad mortale, non incurritur mortale peccatum, quando non est intentio piae ac iustae matris Ecclesiae bonas huiusmodi animas illaqueare tam hostili vinculo. Et propterea talis apud Deum non incurrit excomunicationem: absolvendum tamen ad cautelam crediderim ignorantem". (pp. 545 ss.).

De este largo pasaje, que hemos procurado resumir en su totalidad por el amplio eco que tendrá en autores posteriores, tan sólo una frase se refiere directamente a nuestro tema: es la primera que hemos transcrito en latín, en la que afirma que si se conoce la intención del legislador, basta para saber si la ley obliga o no a mortal, porque el valor del precepto depende de la intención del que lo da. Entendida esta afirmación en el contexto jurídico en el que la escribe Cayetano tiene un sentido claro, que después veremos defendido expresamente por los juristas como cosa que pertenece a su tradición: la medida de la obligación de la ley, depende de la voluntad del legislador. No nos atrevemos, sin embargo, a atribuir a Cayetano esta afirmación así formulada. El habla ordinariamente del precepto de una manera general, es decir, incluyendo los preceptos de la ley divina y natural, no tratando exclusivamente de los preceptos de la ley positiva humana. Aun en este texto de la *Summula Peccatorum*, que es el único en el que habla de preceptos de la ley positiva, comienza hablando de toda clase de preceptos y sólo de paso, como advertimos, trata de la ley humana, resumiendo, en buena parte, la doctrina de las Summae anteriores.

Algo característico de Cayetano es la oposición que establece entre *precepto*, que impone siempre una obligación, y *consejo*, que no la impone. Su doctrina sobre este punto es clara y la expone repetidas veces. Nos dará una nueva clave para la inteligencia de autores posteriores y para comprender mejor la diferencia que él establece entre el pecado mortal y el venial. En tres libros distintos trata de este mismo tema: en los comentarios a varios artículos de la II.II. (1517); en el Opúsculo 25 del tomo I (1518) y en la Summula Peccatorum (1524). La doctrina se mantiene la misma: ni cambia ni se nota progreso en ella. Está ya claramente expresada en in II. II, q. 104, a. 2. Trae la comparación de los alimentos corporales y los diversos daños que pueden causar los que son nocivos al cuerpo y dice que lo mismo sucede en lo que la razón dicta que hay que hacer u omitir en orden a la vida eterna:

"Quaedam namque indicit ut omnino necessaria ad vitam aeternam. Et haec sunt praecepta obligantia ad peccatum mortale, ut non adulterari, etc. Quaedam vero indicit, non ut necessaria ad vitam aeternam, sed ad integritatem vitae spectantia: et haec sunt praecepta obligantia ad veniale peccatum, ut non dicere verbum otiosum et huiusmodi; nam

veniale peccatum tollit non aeternam vitam, sed integritatem vitae animae pergentis in vitam aeternam. Quaedam vero indicit ut conferentia ad vitam aeternam: et haec sunt consilia quae non obligant, sed sive fiant sive non, nihil illicitum incurritur, ut servare virginitatem, ingredi religionem et huiusmodi. Ita quod inter consilia et praecepta tam primo quam secundo modo haec est differentia, quod praeceptum omne necessitatem imponit licet diversimode (quia praeceptum obligans ad mortale imponit necessitatem vitae aeternae, quae est finis: praeceptum vero obligans solum ad veniale, necessitatem integritatis vitae ad vitam aeternam imponit): consilia autem nullam imponunt necessitatem". (IX, 386).

Por eso (afirma en la II. II, q. 186, a. 9, n. X: X, 503), entre la obligación a mortal y el consejo, está la obligación a venial. Y si en un texto del Derecho encontramos la palabra Praeceptum lo único que podemos deducir es que se impone una obligación, que no queda la libertad del consejo, pero nunca se puede deducir que hay obligación bajo pecado mortal. (25) Las reglas que da para conocer el precepto propiamente dicho son: 1.ª no se puede uno fiar de la materia, porque en el Derecho se supone a veces mayor vínculo de obligación cuando la materia es menor (por ejemplo, se excomulga al que golpea a un clérigo y no al que blasfema...), 2.ª tampoco la pena es un indicio seguro, a no ser la excomunión. (26) Las otras, v. gr., la suspensión, se pueden imponer por un pecado venial; y el entredicho y la irregularidad, aun cuando no haya culpa de ninguna clase: 3.ª la manera de hablar de la ley, tampoco es norma segura; porque la forma imperativa será gramatical, pero no jurídica. 4.ª las palabras tampoco pueden dar un testimonio irrecusable para distinguir al verdadero precepto. Por esto, hay que considerar las cosas en concreto. He aquí algunas normas prácticas: 1) a lo que se manda bajo pena de excomunión hay que obedecer, si no se quiere pecar mortalmente. 2) lo mismo se diga si se ordena en virtud de santa obediencia: la costumbre y uso de la Iglesia eso dice. 3) también indican obligación bajo mortal las palabras que en el uso civil o eclesiástico se consideran que inducen esta clase de obligación. 4) toda otra palabra que no se usa en ese sentido no puede tomarse como expresión de un verdadero precepto. (In II. II, q. 186, a. 9, nn. VIII s.: X 503).

---

(25) Dice, con todo, que es *razonable* que cuando se encuentra en el Derecho eclesiástico la palabra «praeceptum», se piense en obligación bajo mortal. Es «razonable» pensar así por la Clementina *Exivi de Paradiso;* pero ni es «necesario» ni «constante» este uso.

Advierte, además, que esta distinción tan obvia (pero que muchos han ignorado y por eso han escrito...) no la ha inventado él, sino que se encuentra repetidas veces en los escritos de Santo Tomás. Va, naturalmente, contra la doctrina atribuída a Escoto. cf. n. 29.

(26) Aquí no distingue entre una y otra excomunión. Un poco más abajo dice expresamente que la excomunión «sive latae sive non latae sententiae» obliga bajo mortal.

Entre los Opúsculos hay uno que lleva este título: (27) "Quaeritur utrum omne praeceptum obliget ad peccatum mortale". Responde que "precepto" en cuando que se opone a "consejo" se refiere siempre a cosas cuyos contrarios son males morales; luego todo pecado va contra un precepto. Y como no todos los pecados son mortales, de aquí es que haya que distinguir entre preceptos y preceptos. Para explicar un poco más esta afirmación, advierte que hay unos preceptos que versan sobre materias que van contra la caridad, por ejemplo, los que se refieren a la fe o a la justicia; otros que tienen por materia actos buenos, pero cuyos contrarios no van contra la caridad, v. gr.: abstinencia, afabilidad, urbanidad... Luego hay que mirar la caridad para saber si un precepto obliga o no bajo mortal. Todo pecado mortal y solamente él, quita la caridad; los otros no la quitan, aunque vayan contra otra virtud. Ahora bien: sólo destruye la caridad lo que va contra el amor de Dios o del prójimo. Por tanto, sólo hay dos clases de preceptos que obliguen con vínculo de pecado mortal: los que ordenan una acción u omisión necesaria para conservar el amor de Dios o del prójimo, puede entenderse o que sea simplemente necesaria (como en algunos preceptos de orden natural: culto a Dios, no fornicar, etc.) o bien por la suposición de que están mandados por Dios o por la Iglesia (como el recibir el bautismo, observar tales días de fiesta, etc.). Otros preceptos cuya violación puede subsistir con la caridad de Dios o del prójimo, obligan sólo a venial. (Opusc., I, 118 s.) (28).

En la Summula Peccatorum, *Praecepti transgressio*, vuelve de nuevo sobre el tema. El precepto, en cuanto opuesto a consejo, impone una necesidad de obedecer. (29) Todos los preceptos tienen de común que si se quebrantan por desprecio o impidiendo su fin (que es la disposición virtuosa del alma para conseguir la salvación) bien sea obrando directamente contra él, o contra algo unido necesariamente a la consecución del fin, se peca mortalmente. Pero, además de estas reglas generales, hay otras par-

---

(27) Es el tr. 25, q. 1, del primer tomo de los Opúsculos, editado alguna vez bajo el nombre de Quodlibeta.

(28) Si los autores antiguos hubieran tenido en cuenta esta distinción, añade Cayetano, y no hubieran pensado: «Esta acción no va contra un consejo; luego contra un precepto; luego es pecado mortal», me parece que muchas de las acciones que hoy se tienen como pecados mortales por la opinión común, no lo serían: como por ejemplo, el precepto eclesiástico del ayuno, etc. Estas cosas caen bajo un precepto moral, pero no bajo mortal; como cuando se dice en la Regla de San Agustín: «Quod monachi carnes non comedant». (l. c. en el texto).

Este es el contexto de la frase que se hará famosa y que muchos autores rechazarán, algunos casi con gesto farisaico, por interpretarla en el sentido de que Cayetano afirma que la ley del ayuno no obliga bajo mortal. Por el contexto aparece clara la mente de Cayetano: él estima que la ley del ayuno no obligaría a mortal por fuerza de la misma ley, pero que sí obliga por la costumbre y el común sentir de todos. Y piensa que esta opinión ha prevalecido por no haber distinguido debidamente los juristas entre las diversas clases de preceptos.

(29) Ya en la I. II. (1511) había rechazado la sentencia de Escoto que, según él, sostiene que pecado mortal es el que va contra un precepto, mientras que el venial es el que quebranta un consejo. La distinción verdadera es el que vaya «*contra*» o «*praeter* praeceptum». (In I. II, q. 72, a. 5, n. III: VII, 18).

ticulares para conocer si la violación de un precepto es pecado mortal o no: la materia, las penas, palabras e intención. Si la materia es necesaria para la vida del alma, se trata de un verdadero precepto; si por el contrario no es necesaria para la vida, sino sólo para la salud y el bienestar del alma, el quebrantarlo no la mata: se comete en ese caso un pecado venial. A continuación trata Cayetano de la materia de los preceptos humanos y al hablar de las restantes normas se refiere preferentemente a ellos, dando la doctrina que expusimos al principio.

Cayetano, pues, para distinguir el pecado mortal del venial, recurre a la norma de Santo Tomás, a la que acudirán también la mayor parte de los comentaristas de la Suma. Como hemos podido ver se contenta casi exclusivamente con recordarla sin analizarla ni explicar su contenido. Es más: lo que añade de su parte destruye más bien la eficacia de esa regla. En efecto, nos ha dicho que toda acción u omisión necesaria para conservar el amor de Dios o del prójimo, está mandada bajo pecado mortal; pero añade a continuación, que esta necesidad puede ser "simpliciter" o "ex suppositione" de que estén mandadas como necesarias para la salvación. En este último caso la necesidad proviene exclusivamente de la voluntad del que manda, ya que si dependiera de la cosa en sí caería en el primer miembro de la disyuntiva. Cayetano habla expresamente de Dios y de la Iglesia, pero se podría preguntar si la potestad civil no podría también establecer esa clase de precepto. En todo caso tendríamos que una materia se constituye necesaria para la caridad no por sí misma, sino por algo extrínseco a ella, por la voluntad del legislador que la manda. Es un nuevo indicio para afirmar que Cayetano está dentro de la línea de los canonistas y lejos de la que será la sentencia común de los dominicos de la Escuela Salmantina. Creemos, como decíamos, que es aventurado decir categóricamente que Cayetano defiende esta sentencia. No se propuso el problema; y sería, por tanto, anacrónico atribuirle una solución a un problema que no existía. Por los indicios que nos da, lo colocaríamos en una de las partes; no afirmamos más. Lo mismo nos sucederá con otros autores. Para no exponer en cada uno de ellos nuevamente nuestras dudas, hemos querido desarrollarlas aquí para que sirva de una vez para todas.

De la norma de la caridad para distinguir el pecado mortal del venial, hace Cayetano algunas aplicaciones concretas que queremos consignar porque nos ayudarán a comprender mejor su punto de vista y nos pondrán de manifiesto la coherencia que hay entre las diversas partes de su vasta obra. Pongamos unos ejemplos:

En la Summula Peccatorum: "Scurrilitas":

> "Et quia scurrilitas non est mortalis ex suo genere, considerabis si admixtum habet aliquid contra dilectionem Dei aut proximi, ad hoc ut discernas si in aliquo casu est mortalis." (p. 604).

El robo es pecado mortal ex genere suo, "quia iustitiam violat contra caritatem proximi" (Furtum, p. 363). El desprecio es pecado porque es

contra la recta razón; "mortale vero, quia contra dilectionem Dei vel proximi est nolle subiici cui oportet subiici." (Contemptus, p. 116).

In II. II, q. 115, a. 2: El que alaba el pecado mortal de otro, peca mortalmente; pero el adulador que enaltece un pecado venial ajeno, peca sólo venialmente,

> "Quoniam materia non est contraria caritati, nec contra iustitiam Dei, sed praeter illam laudat qui veniale laudat; quia veniale non est contra sed praeter iustitiam Dei. Nec contra dilectionem proximi loquitur fovendo eum in peccato veniali: sed praeter eam, ut patet". (IX, 446).

Esta proporción entre: "contra caritatem = contra legem"; "non contra caritatem = praeter legem", la repite frecuentemente. Por ejemplo, in II. II, q. 124, a. 5, n. X:

> "Constat etiam quod peccatum veniale est contra legem Dei, hoc est, prohibitum a lege Dei: quamvis non sit contra legem ut ly *contra* distinguitur a *praeter* legem. Quia prohibitorum per legem Dei aliquod tollit caritatem, et hoc est contra legem Dei: aliquod non tollit caritatem, sed fervorem eius, et hoc est praeter legem Dei. Utrumque tamen ita constat esse contra legem Dei ut pro eo moriendum sit..." (30) (X, 42).

Más claro aún vuelve a repetir lo mismo in I. II, q. 88, a. 1, n. VIII: todo pecado venial es "contra legem secundum quid": y esto es lo que significa "*praeter legem*". *Contra legem* puede tener dos sentidos: simpliciter, y así es contrario a la ley el pecado mortal, es decir, va contra el fin de la ley; o secundum quid, y así el pecado venial, que impide la asecución del fin. Este "secundum quid contra legem" se dice en una palabra "praeter legem". Si se entiende como equivalente a: no va contra ninguna ley, es falso, porque por el pecado venial se quebranta una ley. El otro sentido, el verdadero, es: no va contra el fin pretendido por la

---

(30) La oposición del pecado mortal a la caridad la explica mejor en este otro texto in III,, q. 87, a. 1, n. VII:

«...Et propterea, sicut actualis inimicitia opponitur formaliter actuali amicitiae, ita peccatum mortale opponitur formaliter actui caritatis, qui est actualis amicitia ad Deum. Unde deordinatio actus peccati mortalis primo importat deordinationem contrarie respectu divinae amicitiae, quia hinc primo habet rationem peccati mortalis, ut patet ex hostili poena hinc sibi debita: et secundario habet deordinationem respectu morali ordinis. Ac per hoc, ordinatio cui formaliter opponitur mortale peccatum, est ordinatio amicitiae divinae: quam constat esse caritatem. Quocirca peccatum veniale, cum in hoc differat a mortali quod mortale est contra divinam amicitiam, veniale autem est praeter illam, bene dictum est ab Auctore quod opponitur fervori caritatis, pro quanto retardat affectum hominis ab his quae sunt promptae amicitiae officia». (XII, 317).

ley que es la caridad de Dios, del prójimo o de sí mismo; ni va contra algún bien si no es de alguna manera (= secundum quid, (VII, 134).

En este mismo pasaje, respondiendo al argumento de Durando que defiende que el pecado venial no es "praeter, sed contra legem", con este silogismo: Todo acto deliberado que recae sobre una materia indebida es simplemente pecado; la mentira jocosa, v. gr., es un acto deliberado y consciente que recae sobre una materia indebida; luego es simplemente pecado, niega Cayetano la menor, o sea, que la materia indebida, objeto del pecado venial, sea indebida simpliciter: es materia indebida secundum quid. Y prueba esta afirmación diciendo que como el apetito intelectual debe tener en cuenta el principio y las conclusiones que de él necesariamente se deducen, pero que las conclusiones contingentes no confieren a su perfección simplemente, sino sólo secundum quid, así para el apetito moral cuyo principio es el fin y lo que está unido con él necesariamente, las demás cosas (es decir, lo que no está necesariamente unido con el fin) no contribuyen a su perfeccionamiento simpliciter, sino sólo secundum quid. Por esto, no se puede decir sin más que le son debidas, sino que de alguna manera se le deben; y lo mismo hay que decir de las materias opuestas o indebidas (VII, 133 s.) (31).

Esta misma doctrina se puede expresar con estas otras palabras: "mortale avertit a fine, veniale deordinat citra aversionem a fine" El venial en cuanto tal, se distingue del mortal por la aversión del fin, no por la conversión al objeto. Bajo este último aspecto pueden colocarse incluso en la misma especie el pecado mortal y el venial. (In. I. II, q. 72, a. 5, n. II: VII, 18) (32).

---

(31) Cf. II. II, q. 47, a. 13, n. II:

«In eodem articulo, circa prudentiam imperfectam propter defectum praecepti, nota quod deficere in praecepto contingit dupliciter: primo, deficiendo ab his quae ita sunt necessaria ad finem totius vitae ut sine his intentio finis vera non salvetur; secundo, deficiendo ab his quae opportuna sunt ad finem, et sine eis, licet finis intentio salvetur, impeditur tamen illius via horum privatione. Primo modo prudentia deficeret in praecepto simpliciter, secundo autem modo secundum quid: quia ibi a fine aversio esset et peccatum mortale; hic autem citra finem, et veniale...» (VIII, 362).

(32) Cf. también I. II, q. 79, a. 2, n. IV:

«Quoad primum [quomodo se habeat actus malus moraliter ad deformitatem peccati], quia peccatum constat ex conversione ad obiectum contrarium obiecto virtutis, et ex aversione a lege, sunt in peccato duae malitiae: primo, malitia ex obiecto; secundo, malitia in ipsa privatione observationis legis. Prima est positiva, et in certo entis genere: quia mala moralia species entium sunt ut predictum fuit [q. 71, a. 6, n. III]. Secunda est privativa: et est ipsa deformitas peccati, in qua consistit ratio mali simpliciter...» (VII, 78).

Resume estas facetas diversas en la definición que da de pecado venial en la Summula Peccatorum:

«Veniale autem peccatum non infringit divinam amicitiam: utpote non contra sed praeter divinam existens voluntatem, non contra sed praeter caritatem, non contra sed praeter divina praecepta; et ideo veniam a Deo amico meretur: quemadmodum in humanis amicitiis si quid displicens amico, salvo tamen amicitiae foedere, acciderit, facile remittitur.» (pp. 524 s.).

Es que todo pecado, dice Cayetano, tiene en sí dos cosas: su especie propia y su mortalidad o venialidad. La especie la toma del objeto; la mortalidad o venialidad la tiene de que sea o no contrario a la caridad, que es la vida del alma. De aquí es que un acto perfecto (consciente y deliberado) que versa, sin impedimentos, sobre una materia que va contra la caridad, sea un pecado mortal; pero si imperfectamente recae sobre su objeto, ya no es pecado mortal sino venial. Esta imperfección del acto pecaminoso puede provenir o del sujeto (por faltar perfecta deliberación) o de la materia, que por ser cosa mínima se considera como si no existiese. (In. II. II, q. 156, a. 3, n. II: X, 275).

Con esto, nos ha llevado Cayetano a considerar otro problema: el de la parvedad de materia. Aplica siempre el mismo principio: no va contra la caridad. Pone el caso concreto del robo. Si la cosa que se roba es mínima o se quita con consentimiento (o al menos, no del todo contra la voluntad) del dueño, no hay pecado mortal. En el segundo caso no hay dificultad por la misma definición de robo. En el primero, o sea cuando la materia que se roba es mínima, lo prueba Cayetano con la famosa frase aristotélica: "Minimum pro nihilo reputatur" (Physic., 1. 2, c. 5, n. 9) (In II. II, q. 156, a. 3, n. II: X, 275). La razón que explica la verdad de este aforismo es: la parvedad no significa tanto cantidad (porque entonces siempre sería de la misma especie que la materia grande), como una condición que disminuye de tal manera aquello de que se trata, que no se puede hablar ya sin más (simpliciter) de aquella cosa, sino sólo de alguna manera (secundum quid); es decir, "ex hoc ipso ponit talem imperfectionem, non ut tollat totaliter rationem illius, sed ut tollat contrarietatem annexam illi simpliciter, sicut tollit illud simpliciter". Pone el caso de la venganza: una pequeñísima venganza, sin dejar de ser venganza, se reduce a una *como* venganza, que ya no va contra el amor debido al prójimo. Por eso, se puede decir con verdad que la venganza y la pequeñísima venganza distan infinitamente entre sí, porque, en la estima moral, poco es como nada; y habría la infinita distancia que media entre el ser y el no-ser, entre la venganza y la no-venganza. Pero como en la realidad es *casi*-nada, de aquí es que exista un pecado secundum quid, un pecado venial. (Ib., n. III. Ib.) ([33]).

Cayetano sostiene que lo mínimo, lo pequeño, se dice siempre con relación a un todo. (Este "todo" es ordinariamente el género prohibido en el mandamiento de que se trate); y que, por consiguiente, cuando ese mínimo no es parte sino forma de por sí un todo (v. gr.: cuando es el objeto único de un voto o un juramento promisorio), no puede considerarse como mínimo, ni aplicarse a él la regla "parum pro nihilo reputatur". (In. II. II, q. 89, a. 7, n. II: IX, 280 s.).

---

(33) Lo mismo repite in II. II, q. 66, a. 6:

«Nocumentum enim in huiusmodi non computatur ab humano animo inter nocumenta simpliciter et absolute. Et propterea illa inferre non est peccatum perfecte, quod est peccatum mortale, sed peccatum veniale, quod est imperfectum in genere peccati». (IX, 92).

Resumiendo en pocas palabras los elementos, que hemos ido encontrando en el estudio de Cayetano, podemos establecer las conclusiones siguientes:

1.ª) en los "mala quia prohibita", si nos atenemos a las palabras, parece admitir Cayetano que la malicia no proviene de la cosa en sí sino de la voluntad del que manda. Y si hubiera pronunciado esas palabras unos decenios después deduciríamos de ellas que sostiene que la medida de la obligación de lo mandado en la ley, depende de la voluntad del legislador y no de la cosa en sí.

2.ª) da una explicación razonada del famoso principio tan empleado por todos: "parum pro nihilo reputatur".

3.ª) como constitutivo de la materia grave y leve da, bajo diversas expresiones, un único principio: que sea o no contraria a la caridad de Dios, de sí mismo o del prójimo. Una mayor determinación o explicación de este principio, no la hemos encontrado en Cayetano.

4. SUMMA AUREA ARMILLA

La *Summa casuum conscientiae* de Bartolomé Fumus, O. P. (34), más conocida con los nombres de Summa Aurea o Summa Armilla, gozó de gran estima y difusión en la última mitad del siglo XVI. No suele ser muy original, contentándose generalmente con reproducir lo que ya decían las Summae anteriores de autores dominicos. Haremos un breve resumen de los textos que más nos interesan.

Lex, n. 4. Expone los mismos puntos que hemos visto desarrollados por la Summa Tabiena y casi con las mismas palabras. Añade, de la Silvestrina, las penas de suspensión, deposición, etc. (pp. 800 ss.).

Preceptum, n. 4. Dice que es muy difícil de saber por las palabras de la ley, cómo y cuándo un precepto obliga a pecado mortal, dada la diversidad que se encuentra en los autores. Unas cosas se mandan como consejos y el faltar a ellas no lleva consigo pecado mortal; otras se ordenan como cosas necesarias y estas comúnmente obligan bajo mortal. Y añade:

> "Commune autem est utriusque generis praeceptorum, quod transgressio tam ex contemptu, quam ex parte impeditionis finis, mortale peccatum inducit. Ratio primi, quia contemptus praecepti sive praecipientis iniuriam infert ex propria ratione. Secundi autem est ex eo quod finis praeceptorum communium est dispositio ad virtutem necessariam ad salutem animae. Ad hoc omnia praecepta ordinantur, iuxta illud Apostoli: Finis praecepti est caritas (2 Tim. I). Unde si quis non vult ieiunare non solum quia contemnit praeceptum, sed quia non vult domare carnem, ad quod est institutum ieiunium, peccat mortaliter. Consentit Caietanus in Summa v. Praeceptum". (p. 961).

(34) Las pocas noticias sobre FUMUS pueden verse en Quétif-Echard, II, 123.

En realidad, Cayetano no sólo está de acuerdo, sino que no ha hecho Fumus otra cosa que repetir sus palabras. Tiene el mérito de haber puesto más claro y asequible el lenguaje del cardenal de Gaeta. Y emplear por primera vez el texto de la carta a Timoteo que será casi obligado citar al tratar de esta materia.

n. 5. Otra manera, nos dice Fumus, de conocer si la transgresión de un precepto es pecado mortal, es por la materia del mismo. Cuando la materia es necesaria para la salvación del alma, el quebrantar ese precepto es pecado mortal. Pero si la materia es sólo necesaria para la salud y no para la vida del alma, la transgresión será sólo pecado venial: no mata al alma, sino que la pone enferma. En el derecho humano es muy difícil conocer esto, porque a veces se ponen graves preceptos en materia leve: "ideo ex materia scire minime possunt". (p. 962).

n. 6. Por la pena se puede conocer algunas veces (Repite lo de Cayetano, casi a la letra) (Ib.).

n. 7. Por las palabras, también a veces, cuando la costumbre ha hecho que algunas sean preceptivas. Expone las diversas reglas que dan los autores. (pp. 962 s.).

n. 8. Sobre la intención, expone substancialmente lo dicho por Cayetano. En nota transcribimos el texto porque puede servir para entender mejor lo afirmado por Cayetano y conocer mejor las características de esta Suma (35).

Peccatum, n. 1. El pecado mortal es el que infiere la muerte al alma quitando la gracia que es su vida. Y el que peca mortalmente siempre o expresa o interpretativamente rechaza a Dios como último fin. El pecado venial no llega a verificar perfectamente la noción de pecado, "nec est contra caritatem Dei, sed praeter, nec contra praecepta Dei, sed praeter..." (p. 930).

n. 13. Los pecados que son contra los preceptos de la ley divina, natural o humana, son mortales, a no ser por la imperfección del acto o parvedad de la materia. Los pecados contra los mandatos (36), consejos o avisos de esas leyes son veniales, "nisi ibi ponatur ultimus finis, vel habeatur intentio ad aliquod mortale, vel interveniat contemptus, vel non curetur

---

(35) n. 8. «Ex intentione praecipientis transgressio mandati est mortalis, si ipse intendat hoc et eius intentio sciatur, quod est difficile scire. Intentio legis bene scitur quia est facere homines virtuosos. Intentio autem legis ecclesiasticae est non iniicere laqueos animabus, sed promovere ad unionem cum Christo et Ecclesia. Unde praecepta legis obligantia ad mortalia stricte sunt interpretanda et non ita late ut multiplicatis praeceptis illaqueentur animae. Ideo sit tibi pro generali regula: Quod transgrediens quodcumque praeceptum iuris positivi sine contemptu et refutatione finis, sed vel ex pura ignorantia vel ex apparenti sibi excusatione et non adest animus faciendi contra praeceptum obligativum ad mortale, nunquam mortaliter peccat, quia non est intentio Ecclesiae bonas illaqueare animas et consequenter nec incurrit excommunicationem, licet forte ad cautelam erit absolvendus, secundum mentem Caietani in Summa...» (p. 964).

(36) «Mandatum nominat impositionem adimpletionis voluntatis alicuius factam alicui, nullo dato vel promisso pretio, ad utilitatem mandantis...» (p. 822).

de salute proximi, vel nisi contrarium dictet etiam erronea conscientia". (p. 932).

Como se ve, es un buen resumen de Cayetano, en su mayor parte, pero con el mérito, como decíamos, de haberlo puesto más al alcance de todos. Cayetano tendrá después fama de ser oscuro y difícil de entender; por eso, siempre tenía éxito el autor que, por así decir, vulgarizara a Cayetano. Y este sería el principal valor de la Summa Armilla y la mejor explicación de su difusión.

5. JUAN DE MEDINA

El mismo año que se publicaba en Venecia por primera vez la Summa aurea armilla (1550), salían a la luz en Salamanca las obras póstumas de Juan de Medina [37] llamado el Complutense, del lugar de su nacimiento, para distinguirlo de su homónimo Bartolomé de Medina, O. P. Fué teólogo muy estimado por sus contemporáneos y por los grandes teólogos de los siglos XVI y XVII [38]. Estudió teología y leyes [39], lo que refleja en sus obras publicadas de carácter canónico-moral.

De ellas hemos tomado algunos datos que más directamente se refieren a nuestro tema. Son los siguientes:

Codex De Ieiunio, q. 7: "De necessitate servandi ieiunia ecclesiastica". Se pregunta, a este propósito, si los Estatutos eclesiásticos pueden obligar bajo mortal. Primero responde que no todos obligan, porque ni la ley divina impone siempre esa clase de obligación. ¿Cuándo, pues, obligan a mortal y cuándo no?

> "Hoc documentum potest deservire scilicet recurrendum esse ad intentionem legislatoris et ad materiam legis et ad verba ipsius an sit praeceptiva necne", (p. 296).

regla que deduce de la Clementina *Exivi de Paradiso*, de Verborum significatione. A continuación dice:

> "Si enim de intentione legislatoris constat, ad quid et quomodo obligare intenderit, tunc facile est scire quod quaeritur. Cuius ratio nota est, quia leges humanae ex legislatoris inten-

(37) Sobre Medina, cf. EHRLE-MARCH, EstEcl. 9 [1930] 175 s. MORGOTT, KL XIII, 1162 ss. Son los más completos y seguros en datos. E. MUELLER, LTK VII, 43 lo hace O. F. M. Quizá sea confusión con Miguel de Medina. Juan de Medina fué canónigo de Alcalá, donde enseñó la Teología por veinte años. Ehrle, por el cod. Ottob. lat. 1044, lo coloca en la cátedra de Nominales en 1535.

(38) Los testimonios que se encuentran en los antiguos historiadores están reunidos por Morgott (art. cit. en la nota anterior). Del aprecio de los teólogos posteriores son buena prueba las citas de sus obras que se encuentran en Suárez, los dos Sánchez, Vázquez, Valencia, Laymann, Salas, Bonacina, Sayres e incluso en Diana y los Salmanticenses.

(39) Así lo asegura la biografía de la Enciclopedia Espasa-Calpe.

tione vim obtinere videntur: si enim legislator legem ferens, intentionem obligandi non habeat, lex ipsa obligatoria non erit. Ut si superior aliquid iubeat sub poena excommunicationis, animum tamen ligandi non habens, non erit subditus ligatus, si id quod sibi iussum est praetermittat. Ad hunc modum de aliis." (p. 296).

En caso de que no conste de la intención del legislador, hay que recurrir a las palabras de la ley o a la pena que impone. Si por ninguno de estos caminos se puede colegir si la ley obliga a mortal, hay entonces que acudir a la materia de la ley; que puede ser tan importante hacer lo que la ley establece que su omisión sea muy peligrosa, en cuyo caso hay que pensar que la ley obliga bajo mortal. Pero si, por el contrario, la materia es tan leve que casi no hay ningún peligro en omitir lo que la ley prescribe, no se puede decir que obligue bajo mortal (ib.). Esto es, añade Medina, lo que puede deducirse de la Clementina citada y de la común sentencia de los Doctores (40). Medina está por tanto en la línea de Cayetano y las Sumas al afirmar que la gravedad de la obligación de la ley depende en primer lugar de la intención del legislador y que si éste no quiere, la ley no obliga bajo mortal. No llega, con todo, a afirmar que obligue bajo venial: de ésto no dice nada. Aunque es o parece obvia esta consecuencia, por la historia posterior de este problema sabemos que no es tan obvia como a primera vista parece y que puede afirmarse lo primero y negarse lo segundo.

Codex de rebus restituendis, q. 4. Al final de esta cuestión se pregunta si el robo puede ser venial por parte de la materia. Responde afirmativamente y da como primera razón:

"quia potest esse adeo parvum ut nullum peccatum sit, ut si dominus rei nil prorsus curaret se re illa privari, cum in nullo per hoc reputet se damnificari, esto etiam aliquale damnum id esset, attamen quia pro nihilo illud reputat." (t. 2, p. 56).

Palabras que insinúan una explicación de la parvedad de materia: lo pequeño en la estimación humana se considera como nada.

En esta misma cuestión, siempre de paso para lo suyo (establecer la gravedad del robo) va señalando las normas para distinguir el pecado mortal del venial: si es contra la caridad de Dios o del prójimo. Otra, si va contra un precepto del Decálogo; pero esta norma no la admite en bloque porque, como observa, se puede pecar sólo venialmente contra el De-

(40) Confiesa que en los casos particulares es difícil juzgar con certeza. Si permanece la duda hay que obrar conforme a aquello que «tutius esse cognoverit...»

cálogo, como dicen los Doctores (41). Será pecado mortal si se quebranta algún precepto del Decálogo de una manera notable.

Poco añade, pues, Medina a lo que ya conocíamos por Cayetano. Sigue la línea clásica de las Sumas y no suscita ningún nuevo problema. Sus palabras serán una autoridad más que citarán los autores posteriores; pero no aportan nuevos elementos a la historia de nuestro tema.

(41) En la repuesta al 2.º argumento (p. 57) parece indicar que se diferencia por la distinta manera con que Dios los castiga:

«Et quamvis unum [el robo leve] non excedat in infinitum reliquum, excedit tamen in ratione malitiae, secundum Dei imputationem, qui unum ad poenam aeternan, alterum ad temporalem tantum dignatur imputare».

II

VITORIA Y LA ESCUELA SALMANTINA

SUMARIO.—1. La Escuela Salmantina. Significado. «Tradición Teológica» y sus causas.—2. Autores y obras. Francisco de Vitoria. Juan Gil de Nava. Melchor Cano. Vicente Barrón. Domingo de las Cuevas. Juan Gallo. Domingo de Soto. Martín de Ledesma. Pedro de Sotomayor. Bartolomé de Medina. Domingo Báñez (Jerónimo de Tiedra). —3. La Doctrina. Enseñanza de Vitoria sobre: a) la potestad de la ley humana; b) la distinción entre pecado mortal y venial.—4. Conclusiones.—Nota.

1. LA ESCUELA SALMANTINA

Es innegable que hubo una verdadera Escuela Salmantina fundada por Vitoria (42). La afirmación es común entre los autores que estudian la Teología de este período. Se repite, y con pleno derecho, que Vitoria es el restaurador de la enseñanza teológica en la España del siglo XVI y se citan los nombres de sus discípulos que ocuparon lugar preeminente bien en el campo teológico, bien entre las autoridades eclesiásticas de nuestro siglo de oro (43).

---

(42) El P. Vicente Beltran de Heredia, O. P., *Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela Salmantina...* (RevEspTeol 3 [1943] 59-88) propone una doble significación de los términos «Escuela Salmantina»: «una *estricta* [copiamos sus palabras, p. 60] que expresa la que, incubada en aula del maestro Vitoria, adquirió poderosa pujanza en el curso del siglo XVI, y otra *amplia* que comprende desde las primeras manifestaciones de los estudios sagrados de la Antigua Academia hasta bien entrado el siglo XVII».

Nosotros tomamos las palabras «Escuela Salmantina» en sentido estricto, que es el que se suele dar a esta expresión, como hace notar el P. José A. de Almada, S. I., al recensionar este artículo en ArchTeolGran 7 [1933] 310.

(43) Cf. v. gr. Luis Alonso Getino, O. P., *El maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 258 s.

Lo mismo puede leerse en Ehrle-March, *Los manuscritos vaticanos de los Teólogos salmantinos del siglo XVI*, EsEcl 8 [1929] 147-150; 156; 165. O en Beltran de Heredia, DTC, XV, 3124 s.

Todo esto lo sabíamos y ya con esta idea emprendimos el estudio de estos autores. Pero al ponernos en contacto con ellos, especialmente con el rico fondo manuscrito que se conserva en la Biblioteca Apostólica Vaticana, tuvimos que cambiar el concepto que teníamos formado de la *Escuela Salmantina*: tenían estas palabras un sentido mucho más estricto que el que habíamos pensado. En la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI había una verdadera y propia *tradición* en la enseñanza teológica.

La cátedra de Prima llegó a estar monopolizada por la Orden de Predicadores que la regentó con figuras de primer orden en la historia de la Teología (44). Siendo, en aquella época de esplendor teológico, la primera cátedra de España, provista por elección y opositando a ella los mejores teólogos, no podía ser de otra manera. Esta continuidad de religiosos de una misma Orden en la cátedra era ya una razón de bastante peso para que la doctrina que en ella se enseñara fuese uniforme. Pero había otras causas que tan sólo podemos apuntar: la dependencia inmediata o mediata de ese gran pedagogo y formador que fué Francisco de Vitoria (45); como consecuencia de esto, la fidelidad en seguir una de las tres escuelas entonces reinante; la imposición del texto de Santo Tomás y el tener siempre en cuenta la interpretación de Cayetano; el mismo sistema de dictados impuesto por Vitoria. Los suplentes casi siempre "leían" por los apuntes del propietario de la cátedra (46). Es más: estos mismos basaban sus explicaciones en apuntes ajenos, bien fueran de sus maestros o de sus amigos y compañeros en la enseñanza (47). El texto que tenían a mano, sin embargo, no era siempre el original, sino una copia que reflejaba con más o menos aproximación la explicación dada en la cátedra por Vitoria o algunos de sus discípulos inmediatos. Esto puede explicar ciertas anomalías

(44) Puede verse, por ejemplo, en LTK, IX 121 s. la serie de los catedráticos de Prima.

(45) Ya sus contemporáneos y discípulos (Cf Ehrle EstEcl 8 [1929] 167) se lamentaban de que Vitoria no hubiese publicado nada. Consta que Vitoria sentía una gran repugnancia por dar algo suyo a la imprenta. Las clases, sin embargo, y la dirección particular eran el campo preferido de su actividad.

De la amenidad y viveza de sus clases nos dan buena prueba, además del testimonio de los que le conocieron y asistieron a ellas, los «Reportata» que han llegado hasta nosotros. Algunos ejemplos concretos pueden saborearse en V. Beltran de Heredia, *Francisco de Vitoria. Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, t. I, pp. XV-XVIII. Un estudio más completo nos ofrece C. Zimara, S. M. B., *Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz de Vitoria, O. P.*, DivThFr 24 [1946] 429-446; 25 [1947] 192-224; 255-289, particularmente en esta última parte pp. 263-271 para el punto que ahora nos interesa.

De su influjo personal y el aprecio que hacían de su persona y doctrina, tenemos el testimonio de sus más famosos discípulos. Pueden leerse, por ejemplo, las palabras tan citadas de Cano en el proemio del 1.12 De locis theologicis.

(46) Algunos testimonios concretos pueden verse en Beltran de Heredia, *Bañez. Comentarios inéditos de Santo Tomás*, T. I, p. 16.

(47) He aquí una simpática nota del cod. Ottob. lat. 1051, f. 3: «...Scholia doctissimi viri fratris Didaci de Chaves. Salmanticae. No los tengas en poco estos scriptos, que son del Maestro Cano, que se los dió para que leyese por ellos y él lee por los de Soto i Vitoria».

Era costumbre bastante generalizada entonces. Un caso paralelo en la Universidad de Evora puede verse documentado en Jose M. Diez-Alegria, S. I.,, *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de* 1565 *a* 1591. Barcelona ,1951, pp. 60 ss.

y como saltos atávicos, que se notan a veces. Y hay que añadir que no siempre los manuscritos que nos han llegado son reproducción exacta de lo dicho por el profesor en clase (48). Muchos son copias hechas por el mismo que oyó la clase transcribiendo los apuntes que tomó en ella o incluso por terceras personas que a veces ni siquiera conocían a fondo la lengua latina. Se podría, sin embargo, en algunos casos (cuando varios manuscritos por ejemplo, nos transmiten una misma explicación) reconstruir con bastante aproximación la lección del profesor; pero estas reconstrucciones tienen el peligro de contener elementos subjetivos del que las hace: es preferible ofrecer los textos tal y como nos han llegado, añadiendo, a lo más, la puntuación (que o no existe o es caótica en la mayoría de los casos) y una ortografía constante. Así lo hemos hecho en los textos que damos en los apéndices.

El sistema que usó la Escuela Salmanticense tiene grandes ventajas para la formación teológica de los alumnos (que no son del caso enumerar), como demostró la experiencia. Pero para seguir la evolución histórica de la doctrina, tiene un no pequeño inconveniente: el no poder determinar con precisión la aportación de cada autor, el paso que él hizo dar a la ciencia teológica. Es la doctrina de la Escuela, no la de varios autores que se van sucediendo y corrigiendo. No se nota en ellos afán alguno de novelería; y habrá que llegar a Báñez, a fines de siglo, para leer frases como ésta: "Sciat tamen me proprios labores, proprias meditaciones, proprio (ut aiunt) marte elaboratas atque stylo proprio compositas in hoc libro tradere" (49). Pero aún en él, la frase que inmediatamente precede dice: Ceterum si quid occurrerit, quod lectorem erudiat vel delectet, id primo quidem Christo Domino... acceptum referat..., deinde optimis meis praeceptoribus magna ex parte adscribat (50). En otros autores, sin preocupaciones de publicación, no se nota casi nunca este esfuerzo de elaboración personal. Era más bien un "tradita aliis tradere" (51); lo que no quita que añadiesen algo de su cosecha o en el orden de la exposición o en la elección de las dudas o cuestiones a tratar o en la adición de nuevos puntos de vista o citas.

Teniendo esto en cuenta, estudiaremos más detenidamente la doc-

---

(48) El P. Beltran de Heredia, O. P., *Los manuscritos de los Teólogos de la Escuela Salmantina*, CiencTom 42 [1930] 329, divide los manuscritos en *académicos* y *extraacadémicos*. En estos últimos habría que colocar las copias a que nos referimos en el texto. Pero, no siempre los extraacadémicos son inferiores a los académicos. Por eso, hemos preferido hablar de copias defectuosas bien por las erratas, bien por abreviar en demasía la exposición escolar.

(49) *Scholastica Commentaria in Primam partem D. Thomae,* Duaci, 1614. En el Prólogo (sin paginar).

(50) Ib. Entre sus preceptores cita Báñez a Melchor Cano, Diego de Chaves, Pedro de Sotomayor y Domingo Soto. (Ib.).

El sentido de la frase, que hemos transcrito primero, parece ser: «Mi obra no es, como la de mi condiscípulo Bartolomé de Medina, una mera compilación de textos de nuestros maestros, sino una síntesis elaborada por mí de su doctrina». Así, al menos, podríamos traducirla.

(51) Y esto se puede aplicar no sólo a la doctrina, sino también a las citas, argumentos y aun a la misma expresión. Como ejemplo hemos reunido en el Apéndice II la exposición de los argumentos con los que los adversarios pretenden probar que la ley civil no puede obligar en conciencia.

trina del Maestro Vitoria y añadiremos después lo que los otros miembros de la Escuela aportan de nuevo. Pero antes diremos dos palabras sobre cada uno de los autores y sobre las obras que de ellos estudiamos ya sean manuscritas o impresas.

2. AUTORES Y OBRAS

Francisco de Vitoria (52). Sabemos por sus biógrafos antiguos y en parte por el testimonio del mismo Vitoria (53) que fué discípulo en París de sus hermanos de Religión Pedro Croc-kart (Petrus Bruxellensis) y de Juan Fenario (más tarde, en 1552, General de la Orden).

De su enseñanza en París y Valladolid no nos ha quedado ningún testimonio escrito. De la de Salamanca, sin embargo, nos quedan unos treinta manuscritos, que han sido cuidadosamente catalogados y descritos por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.(54).

De las obras de Vitoria, nos interesan para nuestro estudio: 1) la Relección *De potestate civili*, que pronunció en la Navidad del 1528. Es, según Beltrán de Heredia (55) "una de las obras más perfectas que ha pro-

---

(52) El P. Beltran de Heredia, O. P., ha publicado en DTC XV, 3117-3125 la última biografía que conocemos de Vitoria. En ella cambia la fecha de su nacimiento y por tanto otras de su vida. Se basa para ello en una declaración jurada del mismo Vitoria en un proceso de 1553 en el que aseguró que tenía «cuarenta años poco más o menos». (Cf. *¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario*, CienTom 64 [1943] 46-64) De esto deduce B. de H. que nació en 1493 o, a lo más, en 1492. Este rigor deductivo no nos parece que pueda aplicarse a los cálculos de la edad en el siglo XVI. Podía tener muy bien cuarenta y cuatro o cuarenta y cinco años.

Puede verse el estudio del P. Pedro de Leturia, S. J., sobre la fecha de nacimiento de S. Ignacio (MHSI, *Fontes Narrativi*, t. I, pp. 14-24): en dos ocasiones dió las fechas de su nacimiento con dos años de diferencia y parece cierto que hay que retrasarla aún un par de años más con lo que se tendría una diferencia de cuatro con relación a una de las declaraciones.

(53) Estos testimonios están reunidos por Ehrle, EstEcl 8 (1929) 160.

Sobre la formación parisiense de Vitoria, hay el mágnífico estudio del P. Ricardo Garcia Villoslada, *S. J.* , *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, 1938. De los maestros o autores que influyeron en Vitoria trata especialmente en los cc. IV al X, (pp. 93-278). Antes, en forma más breve, lo había estudiado el P. Beltran de Heredia, O. P., *Francisco de Vitoria, O. P. Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, t. 3 (Salamanca, 1934), pp. XXV-XXXI.

(54) *Los manuscritos del maestro Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia, 1928. Ya el año anterior había publicado en CienTom 35 [1927] 303-328; 36 [1927] 57-84; 210-264 y 329-373 tres artículos sobre este tema (reunidos después en el libro) con estos títulos; Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria.—La herencia literaria del maestro Fray Francisco de Vitoria.—Cronología de las Lecturas de las Relaciones del Maestro Vitoria.

Un resumen de este último tema publica en DTC XV, 3125-3128; y en las columnas siguientes hace un buen estudio de las Relecciones.

(55) DTC XV, 3129.

ducido la literatura escolástica española". Fué editada por primera vez en Lyon en 1577(56).

El comentario a la I. II. se encuentra entre otros, en dos códices de la Biblioteca Vaticana: el Ottob. lat. 1000 y el Vatic. lat. 4630(57). Según el P. Beltrán de Heredia(58) se refieren a las explicaciones de un mismo curso: 1533-34. F. Stegmüller(59) sin embargo, hace notar que "el ms V (= Vat. lat. 4630) difiere tanto de 0 (= Ottob. lat. 1000), que es muy cuestionable si ambos provienen de las mismas prelecciones". Y en la nota que precede a la edición de los fragmentos referentes a la materia de Gratia (p. 166) añade: "El manuscrito V, según últimamente hemos podido comprobar, contiene las lecciones no del año 1533, sino las del año 1540 (60) dadas por sustitutos de Vitoria, que utilizaron, sin duda, los cuadernos de su maestro". A esto nos inclinamos nosotros por ahora(61).

---

(56) Hemos usados la edición de Lyon, 1586, pero teniendo en cuenta para la fijación del texto, la edición fototípica del MS de la catedral de Palencia, publicada por el Padre GETINO en *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Edición crítica y versión castellana...* Madrid, 1933 (t. 1).

(57) Ambos pueden verse descritos en EHRLE, EstEcl 8 [1929] 169 s.

(58) *Los manuscritos...*, p. 29; cf. p. 65.

(59) *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, Barcelona, 1934, p. 65.

(60) Suponemos se referirá al curso 1541-42. Cf. BELTRAN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria. Comentarios inéditos de la Secunda Secundae de Santo Tomás*, t. 6 (Salamanca, 1952), p. 10.

(61) Para poder llegar a una conclusión definitiva hubiéramos tenido que tener presente el cod. P. III. 28 del Escorial (n. 12 del inventario del P. B. DE H., *Los manuscritos...*, p. 71) y el del P. GETINO (n. 11 del mismo inventario; ib., p. 68) lo que no nos ha sido posible por ahora.

Del examen comparativo de los dos códices de la Biblioteca Vaticana, podemos sacar los siguientes datos. El cod. Vat. lat. 4630 lleva como título (f. 1r):

«Incipiunt Scholia Reverendi admodum Patris fratris Francisci de Vitoria in s. Teologia resolutissimi magistri ac in Salmaticensi Universitate Cathedrae primae regentis meritissimi necnon sacri Praedicatorum Ordinis Observantissimi professoris in Primam Secundae S. Thomae, quae publice professus est in dicta universitate anno ab incarnata Deitate 1539. Ad laudem et gloriam Omnipotentis Dei, ac B. V. Mariae Matris Dei.—Fr. Hieronimus de los Apostoles».

En el f. 1v comienza la introducción que se copia literalmente del cod. Ottob.lat. 1000 (o de otro ejemplar gemelo). Está escrita con letra distinta del resto del códice y al acabar la página se corta bruscamente la transcripción, cortándose también el sentido. Esto puede fácilmente comprobarse comparando los amplios «Incipit» que transcribe el P. Beltrán de Heredia en los «manuscritos» pp. 66, 68. Aunque no se indican, desgraciadamente, los comienzos de nuevo folio o página, se pueden ver cómo anuncia cinco conclusiones (que se encuentran todas en el Ottob. lat. 1000) y sigue a continuación con algo que no corresponde de ninguna manera a las cinco conclusiones anunciadas: «Et nota quod s. Thomas...» El folio primero, por tanto, es un folio añadido posteriormente, para suplir, quizás, otro primitivo desaparecido.

Ambos códices parecen apuntes directos de clase o copia casi literal de los mismos. Que lo sea el Ottob. lat. 1000, se admite sin discusión.

Para afirmar lo mismo del Vat. lat. 4630 nos parece buen indicio el paso del latín al castellano que se advierte en algún pasaje, lo que no tendría fácil explicación en una copia arreglada, hipótesis que habría que admitir si se quiere hacer del mismo curso que el Ottob. dadas las profundas diferencias que se encuentran entre ambos de lo que enseguida diremos dos palabras. Ahora ponemos un ejemplo de frases y expresiones que nos hacen pensar en un manuscrito académico:

Podemos, pues, establecer que el cod. Ottob. lat. 1000 refleja las clases del curso 1533-34, mientras que el Vat. lat. 4630 corresponde probablemente a las del curso 1541-42 que leyó (por enfermedad de Vitoria) casi en su totalidad, Juan Gil de Nava. Como el texto es de Vitoria o íntegramente o, al menos, en su substancia, lo seguiremos considerando como del Maestro, y en este sentido hablaremos siempre de él.

Juan Gil de Nava(62). Si, como acabamos de exponer, pertenecen a él las explicaciones del Vat. lat. 4630, tendríamos en ellas una de las pocas obras que nos quedán de este autor. Sus lecciones son, en general, más breves que las del M. Vitoria, al menos tal y como han llegado a nosotros. Son claras y precisas y reflejan siempre la doctrina del propietario de la cátedra.

Melchor Cano(63). Discípulo de Vitoria de 1527 a 1531(64) fué su sucesor en la cátedra de Prima en 1546. Su actuación en ella ha sido estudiada por el P. B. de H.(65).

En el cod. Ottob. lat. 1050 I y II, ff. 232-321v tenemos sus comentarios a la I. II. de Santo Tomás, qq. 53-66; 71-74, que corresponden a las clases del curso 1550-1551 (del 20 de Octubre al 24 de Enero)(66). El 24 de Enero tuvo que interrumpir la explicación por tener que marchar al Concilio de Trento. Le sustituyó Diego de Chaves que explicó las qq. 74-81,

---

«2.ª conclusión: Quando lex est iniusta quia est multum onerosa, licet sit de materia licita, tunc obligat absolute sed (esta palabra está tachada y escrito encima, entre renglones: nisi) ad evitandum scandalum. Ut praecipit rex quod solvant subditi aliquid. Si a los pobres aggrava esto mucho, tunc bonum est quod solvant porque no los maten o maltraten o aya guerras sobre ello. Et pro hoc allegat s. Thomas illud Matthaei X Qui angariaverit te mille passus, etc.» (f. 274 r.).

Si ambos son códices académicos, como parece que hay que admitir por lo dicho, nos parece muy difícil que reflejen las clases de un mismo año escolar. En efecto: son muchas las diferencias entre ambos y las transposiciones incluso de cuestiones y dudas. Por citar un solo ejemplo, notemos que la sentencia de Gersón sobre la esencia del pecado venial la expone el Ottob. lat. 1000 principalmente en la q. 88, a. 1, mientras el Vat. lat. 4630 la expone y refuta en la q. 72, a. 5 y nada dice de ella en la q. 88.

En los pasajes, pues, que transcribimos la frase de Ehrle hablando del Vat. lat. 4630: «Concuerda bien con el cod. Ottob. n. 1000, pero se advierte en él cierto progreso» (EstEcl 8 [1929] 169) tiene un sentido amplio, es decir, concordia de ideas, citas, etc. como puede fácilmente comprobarse.

(62) Pocos datos biográficos conocemos de Juan Fernández Gil de Nava. Su actuación en la Universidad Salmantina está resumida por Esperabé., II, pp. 354 s. Algo nos dice también de él B. de H., en la edición de los comentarios de Vitoria, t. I. p. VIII.

(63) Datos múltiples para su biografía y abundante bibliografía sobre ella en Constancio Gutierrez, S. J., *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951, en las notas de las pp. 814-841. Más bibliografía sobre Cano en Ehrle EstEcl 8 [1926] 311: 317-326, donde traza también una biografía de este autor. Sobre su actuación en Salamanca; Esperabe, II, 331-336 y B. de H. *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*, CienTom 48 (1933) 178-208.

(64) Así Ehrle, EstEcl 8 [1929] 165. Cf. C. Gutierrez, o. c. nota 1432 en la p. 815 s.

(65) Cf. el artículo citado en la nota 22.

(66) La determinación de esta fecha ya la hizo Stegmüller en TheolRev 29 (1930) 56. Otro ejemplar de estas lecciones se encuentra en la Bibl. Patriarcal de Valencia (Cf. C. Gutierrez, S. J., *Españoles en Trento*, p. 481) que no hemos tenido ocasión de ver.

a. 1. Cuando también él tuvo que marchar al Concilio, como compañero de Cano, subió a la cátedra Domingo de las Cuevas que comenzó a explicar la q. 89 y llegó hasta la 141, a. 9. Quedaron, pues, sin explicar aquel año las qq. 81-88.

El cod. Ottob. lat. 289 contiene también explicaciones de Cano a la I. II.; pero, como ya hizo notar Stegmüller (67), no llega en su explicación más que a la q. 21, a. 4.

De los otros dos fragmentos que contiene este mismo códice, uno de la q. 49 a la 90, a. 4 y otro de la 90, a. 1, a la 113, a. 2, dice Ehrle: "Nos parece muy problemático que haya que atribuírselos a Cano" (68). No hemos podido hacer un cotejo perfecto para llegar a una conclusión definitiva. Los artículos que se repiten de la q. 90 en ambos fragmentos no parecen puedan considerarse como dos redacciones distintas de una misma explicación de clase. Por eso, hemos optado por transcribirlos bajo el nombre de Anónimo I y II.

Notemos, por último, que el último fragmento (Anónimo II) es una copia con excelente caligrafía y redacción.

Vicente Barrón (69). Discípulo, probablemente, de Vitoria y Soto (70). Conservamos de él un manuscrito, el cod. Ottob. lat. 1041 I y II, que contiene las clases sobre la I. II. de los años 1548 al 1550. Ehrle juzga que todas las apariencias hacen pensar en un autógrafo (71). En todo caso es una copia de un manuscrito anterior (72) lo que no quita que sea autógrafo, al menos en las numerosas notas marginales que contiene el códice, muy fundidas ordinariamente con el texto.

---

(67) TheolRev 29 (1930) 56.

(68) EstEcl 8 (1929) 326.

(69) Los pocos datos biográficos que de él conocemos están reunidos por Ehrle, EstEcl 8 (1929) 329 s. Ambrosio de Santa Teresa, ECI, II, 896. No siempre coinciden ambos autores; así mientras Ehrle, siguiendo a Caballero, que lo toma de Domingo de las Cuevas, lo considera en Salamanca sustituyendo a Cano el año escolar 1551-2 y lo hace pasar (por testimonio de López) a Toledo en 1553, Ambrosio de Santa Teresa lo hace enseñar en Valladolid de 1551 al 1554 y en Alcalá 1554 al 57. Este último dato está corroborado por lo que dice en CienTom 13 (1916) 263 s. el P. B. de H., *La enseñanza de Santo Tomás en la Uuiversidad de Alcalá.*

(70) Cf. Ehrle, 1. c., p. 329.

(71) Id. ib.

(72) Nos mueven a afirmar esto las anomalías que se registran en las indicaciones cronológicas (las del f. 1 y 31 corresponden al año 1550. La lección del f. 40, por el contrario, es del año 1548); y sobre todo una nota que incidentalmente hemos encontrado. En el mismo texto, con la misma letra y sin dejar ningún espacio en blanco con lo anterior ni con lo que sigue, leemos en el f. 274: «Hactemus legimus in festo s. Isidori sabbato dominicae quadragesimae anno Domini 1549. Vacavimus usque ad feriam 6am infra octavam Paschae postridie Marci, in qua die legimus a 4.ª isto loco». Lo que parece mejor explicarse si el que esto escribe va copiando el texto e intercala esta nota cronológica; pues sería extraño que fuera al día escribiendo lo que luego explicaba en clase.

En cuanto a la fecha de las lecciones, son coherentes las correspondientes al año 1550 en las que suele notar que lee por Cano (73). En los fragmentos con fechas de los años 1548 y 49 no dice que leyera por Cano, aunque sí indica a veces el día preciso en que daba la clase, quizás en S. Esteban. En la copia que nos ha llegado se han escrito estas explicaciones no en orden cronológico sino siguiendo las cuestiones y artículos de la Suma (74).

Tienen estos apuntes un carácter personal y sólo reflejan indirectamente la explicación de clase. Son más bien un guión para uso privado de Barrón, en los que anotaba los pasajes que debía leer, etc. Como pueden leerse en el Apéndice I, no insistimos más en este asunto.

Barrón no sigue tan de cerca, como otros, los apuntes de Vitoria: es más independiente en cuanto al orden de las cuestiones, citas, selección de dudas, etc. Pero en la doctrina concuerda perfectamente con los demás.

Domingo de las Cuevas, O. P. (75). De él es el comentario al tratado de Legibus y el resto de la I. II., que debería haber explicado Cano en el curso 1550-51. Sus clases comenzaron el 6 de abril de 1551 y llegaron hasta el 10 de julio de aquel año. No tendría nada de extraño que leyera por los apuntes de Cano.

Juan Gallo, O. P. (76).Fué uno de los grandes maestros de Salamanca. No regentó la cátedra de Prima ni la de Vísperas, pero sí crearon para él una cátedra de Santo Tomás (Partidos de Teología) y cuando terminó el trienio de la concesión regia fué ésta prorrogada por otros cuatro años "en atención al provecho y utilidad de sus lecturas" (77). En lo que de ellas nos ha quedado se refleja magníficamente la enseñanza de la Escuela Salmantina.

Se encuentran en los cods. Ottob. lat. 714,999 (78), 1004 y probablemente en el 1058. Estos son los datos que nos da Ehrle (79). Stegmüller (80)

---

(73) Comienza el 7 de febrero la I. II. El 20 del mismo mes en la clase núm. 17 va por la q. 1 a. 4. Este fragmento llega hasta la q. 3, a. 1. El 21 de mayo sustituye de nuevo a Cano y explica la q. 6, a. 5. Llega hasta la q. 6, a. 8. Del 30 de mayo al 7 de junio lee otra vez por Cano y explica en 7 clases de la q. 8, a. 3 hasta la q. 10, a. 4. Por último, el doce de junio comienza en la q. 12, a. 5 sin que Ehrle haya encontrado ninguna nueva fecha.

Hay una dificultad en esta cronología y es que el cod. Ottob. lat. 1047 (según Stegmüller, TheolRev 29 [1930] 59) dice que Cano termina de explicar la I, q. 75-90 el 25 de marzo de 1550.

(74) Así, según lo que nos dice Ehrle, EstEcl 8 (1929) 331, del f. 40 al 47 están las qq. 7, a. 1-9, a. 1. Y en el f. 47 comienza la q. 8, a. 3. Hay, por tanto, algunos artículos repetidos.

(75) De él nos da noticias Ehrle, EstEcl 8 [1929] 437 s. Ni Hurter, ni LTK, ni DTC, ni Espasa, ni siquiera Esperabé menciona a Domingo de las Cuevas.

(76) Cf. Ehrle, EstEcl 9 (1930) 145 ss. Beltran de Heredia, O. P. nos traza su bio grafía en breves rasgos en LTK IV, 277 y remite a CienTom 39 (1929) 154-57. C. Gutierrez, ofrece muchos más datos en las notas de las páginas 624-634. En la nota 1177 (p. 631 s.) enumera sus obras y manuscritos. Para su actuación en la Universidad, Esperabe, II, 352s.

(77) Véase la documentación en C. Gutierrez, n. 1171 (p. 631s).

(78) En LTK se dice 799 por 999.

(79) EstEcl 9 (1930) 148s.

(80) TheolRev 29 (1930) 58.

entre los códices que añade a la lista de Ehrle, menciona al Ottob. lat. 1022 y en él un comentario anónimo a la I. II., qq. 71-89 (ff. 176-206 v.). Pues bien: hemos podido comprobar que en las cuestiones que nos interesan coinciden perfectamente con el atribuído a Gallo en el Ottob. lat. 1004 y que ambos pueden verse casi transcritos a la letra por Bartolomé de Medina en sus comentarios a la I. II. (81). Por nuestra mentalidad y costumbres diríamos que ambos manuscritos corresponden a Medina. Pero en el siglo XVI había otra manera de enfocar las cosas. Medina recibió el encargo de publicar un comentario a la Suma de Santo Tomás en el que había de utilizar los apuntes que se conservaban en San Esteban de sus hermanos de Religión que le habían precedido en la enseñanza (82). El mismo Medina, en el Prólogo a la Expositio in Primam Secundae, nos dice con toda franqueza y modestia que ha usado ese rico material y cita los nombres de los principales y más famosos maestros; si bien no hace mención expresa de nuestro Gallo, no creemos que sea esa razón suficiente para no atribuir a él los manuscritos de que estábamos hablando.

Domingo de Soto, O. P. (83). Fruto de sus más de veinte años de profesorado salmantino (diez y seis en la cátedra de Vísperas y cuatro en la de Prima) y de su actuación en Trento, poseemos de Soto un rico legado literario (84). Discípulo de Vitoria (85), como él mismo se llama, sigue de cerca en sus escritos las enseñanzas del maestro o, si se prefiere, ambos la misma doctrina en la materia que estudiamos

De sus obras nos interesan particularmente: el *De iustitia et iure*, tratado que tanto influyó en su siglo, como bien lo prueban las continuas referencias que a él hacen los teólogos postridentrinos. De esta obra se citarán con frecuencia unas palabras del l. 1, q. 6, a. 4, donde habla de la obligación humana. De su *Comm. in IV Sent.*, lo referente a la dist. 22, q. 1, a. 2.

De los manuscritos hemos transcrito en el Apéndice I, los pasajes que más directamente nos tocan del comentario a las qq. 88-96. El trozo correspondiente al tratado de Legibus puede ser del curso 1538-39 y autó-

---

(81) En el Apéndice I, presentamos el texto del cod. Ottob. lat. 1004 con las variantes del Ottob. lat. 1002 (= A) y las de Medina (= M).

(82) Así nos lo asegura EHRLE, EstEcl 8 (1929) 477 s. Lo mismo nos dice BELTRAN DE HEREDIA, *Los manuscritos...*, p. 21 s., dándonos cuenta de la orden del Capítulo Provincial de Palencia de 1575 por la que todos los que poseyeran manuscritos de Vitoria, Cano o Soto, debían entregarlos.

(83) La bibliografía sobre Domingo Soto está reunida por C. GUTIERREZ, *Españoles en Trento*, nota 639 (p.314s); antes, EHRLE, EstEcl 8(1929) 289 y la que va citando a lo largo de las páginas siguientes. A ella podemos añadir: ESPERABE, II, 400-411; la breve biografía, pero muy adaptada a nuestro punto de vista, de STEGMÜLLER en LTK IX, 682; y la de SALOMON RAHAIN, S. J. en *Valor Moral-Vital del De Iustitia et Iure de Domingo de Soto, O. P.*, en ArchTeol Gran 15 [1952] 50-61.

(84) La enumeración de sus obras impresas y MSS puede verse v. gr. en EHRLE, EstEcl 8 [1929] 294 s.; 302-310. O en STEGMÜLLER, LTK IX, 682.

(85) Cf. EHRLE, l. c., p. 291s.

grafo de Soto. El comentario a la q. 88 quizá corresponda al 1553-54 y es una copia (86).

Martín de Ledesma, O. P. (87).Discípulo de Vitoria (88), llevó las enseñanzas y métodos pedagógicos de su maestro a la naciente universidad de Coimbra, a donde fué llamado por Juan III de Portugal. Usaremos de él tan sólo un breve texto de su comentario a las Sentencias (89). En él sigue muy de cerca a Juan de Medina; aunque tampoco es improbable que ambos dependan de un texto común. Comparando ambos textos se tiene la impresión de que se están leyendo dos Reportata diversos de una misma explicación de clase (90).

Pedro de Sotomayor, O. P. (91). De sus manuscritos (92) sólo hemos usado el cod. Vat. lat. 4634 que contiene las lecciones dadas entre 1559 y 1564, es decir, comenzadas en la cátedra de Vísperas y continuadas en la de Prima, para la que fué nombrado el diez y seis de diciembre de 1560 (93).

Probable discípulo de Cano en Valladolid, está totalmente compenetrado con la doctrina de su maestro y con toda la Escuela. Sus lecciones

---

(86) Desde el f. 229r (cod. Ottob. lat. 782) hasta el final del mismo, f. 271v, hay una misma letra pequeña, pero muy clara y cuidada y totalmente distinta de la anterior. Al final de la q. 89 (f. 235r) y en el texto hay este colofón y nota:

«Finis huius materiae. Quae de legibus hic notanda desideras existunt quam elegantissime descripta atque evigilantissimo calamo exarata in illo qui de iustitia et jure inscribitur ab ipso doctore fratre Dominico Soto Magistro benemerito huius almae Universitatis Salmanticensis, statim in illius tractatus frontispicio. Vide et lege feliciter.

Sequitur materia de gratia [q. 109...] quae notanda maxime occurrunt praeter ea quae in illo de natura et gratia ipse doctor noster disseruit, ut illa huic stilo scholastico ac commodiori valeas, in hunc modum procede. Lege et intellige».

De lo que parece poder deducirse que la copia es posterior a 1547 (fecha de la edición *De Natura et Gratio*) y anterior a la publicación del *De Iustitia et Iure* (1593-1594), aunque no mucho antes ya que aparece una copia cuidada y como se había de publicar. Tenía por tanto, el copista ante la vista un ejemplar distinto del comentario de las qq. 90-100, a.12, que se encuentra entre los folios 193r y 228v de este mismo códice.

En estos folios, con varias tachaduras (que transcribimos), que no parecen ni copia ni dictado, puede reconocerse uno de los autógrafos de Soto de que nos hablan Ehrle, EstEcl 8 [1929] 305 y Beltran de Heredia, en RevEspTeol 3 [1943] 83, como contenidos en este códice Ottob. lat. 782.

(87) Datos biográficos en DTC IX, 126 (H.-D. Chenu), Quetif-Echard II, 230 s. Hurter III, ls.

(88) Cf. Getino, *El Maestro Francisco de Vitoria...* p. 258. Beltran de Heredia, art. cit. en la nota 90.

(89) *Secunda Quartae*, q.17, a.2, dub.6: f.200r-v.

(90) Sobre el uso que hacía Ledesma de los apuntes de Vitoria, puede verse el interesante artículo de Beltran de Heredia, *Las Relecciones y lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma, O. P.*, CienTom 49 [1934] 5-29.

(91) De él, Ehrle, EstEcl 8 [1929] 442 s. Beltran de Heredia, LTK, 683.

(92) Lista de ellos en LTK IX, 683.

(93) Esperabe, II, 411.

tienen amplio eco en las de Gallo y por él en la obra de Bartolomé de Medina (94).

Bartolomé de Medina, O. P. (95). Discípulo, a lo que parece, de Cano, Chaves y Sotomayor, enseñó en Alcalá y Salamanca (de 1573 al 76 en la cátedra de Durando, y de 1576 al 80 en la de Prima).

Comisionado, como dijimos, para que escribiera un profundo comentario a la Suma de Santo Tomás, emprendió la obra con tanto entusiasmo y prisa que en dos años publicó la *Expositio in Primam Secundae* (1577) y *In III partem* (qq. 1-60) (1578), ayudándose para esta obra de los Reportata que corrían de Vitoria, Cano, Soto, Peña, Sotomayor, Mancio, y según Báñez (96), hasta de los suyos.

Cualquiera que lea estos comentarios de Medina puede caer pronto en la cuenta de este carácter de copilación de su obra y de la prisa con que fué compuesta (97. La unidad de la doctrina que en ella se observa, es un argumento magnífico para probar la unidad estrecha de la Escuela Salmantina; porque compuesta la obra en trozos de diversos autores, distantes entre sí cuarenta o más años, y estando poco elaborada por el propio Medina, no se notan en ella grandes contradicciones y sí una coincidencia casi perfecta aun en puntos accesorios. Si no tuviera otro, ya este sería un gran mérito de la obra de Medina. En ella podemos conocer mejor que en nin-

---

(94) Véase especialmente lo referente a la q. 88, comparándolo con la paralela del cod. Ottob. Lat. 1022.

(95) Breves biografías con referencias bibliográficas en DTC X, 481-85 (M. M. Gorce, O. P.), LTK VII, 43 (J. Schmitz), Ehrle EstEcl 8 [1929] 447 s. y Esperabe II, 373.

Sobre la fecha de su muerte. Stegmüller (TeolRev 29 [1930] 57, nota 4) la coloca el 29 de enero de 1580 (J. Schmitz en LTK lo sigue). Se basa para ello en el cod. Ottob. lat. 1555 (sic), f. 122 v.: «quia a nobis discessit die 29ª ianuari 1580». Esta cita la tomó, seguramente, de Ehrle 8 [1929] 449 nota 2 de la página anterior. Ahora bien: por la fe de erratas del P. J. M.ª March, S. J. al final del trabajo publicado en colaboración con el Cardenal (EstEcl 9 [1930] 187) sabemos que el 1555 es una errata por 1055. Hay más: en EstEcl 9 [1930] 163 encontramos de nuevo transcrito el texto a que alude Stegmüller y en él leemos, como está en realidad (f. 122 r-no v): «...qui a nobis discessit die 29ª decembris 1580». Con esto, la diversidad de fechas a la que alude Ehrle en la primera nota que mencionamos, queda bastante reducida. En Fernández es III Kal. Ianuari 1580, que corresponde al 30 de dic. Marietta (ap. Ehrle) habla de los principios de Febrero. Esta fecha no puede admitirse porque el dos de enero de 1581 se declaró vacante la cátedra de Prima (Esperabé, II, 373), por muerte del titular. El 30 de diciembre como fecha de la muerte prefieren Mandonnet, DTC III, 140 y D'Amato ECT VIII, 598. Pero podría admitirse sin dificultad el 29, dada la tendencia que tenía a poner números redondos.

(96) Así al menos interpreta unas palabras de Bañez (De *fide, spe et charitate,* Salamanca, 1548, col. 473) el P. Beltran de Heredia en *Bañez, Comentarios inéditos a la Primae Secundae de Santo Tomás* (Salamanca, 1944), t. 2, p. 30.

(97) Como dato curioso que ilustre las prisas que se dieron en la edición de esta obra de Medina, presentamos el siguiente: Lo que dice en la pp. 372 s. (ed. Venecia, 1580) que corresponde al comentario a la q. 72, a. 5, lo vuelve a repetir con una redacción más cuidada en pocos puntos, pero que ordinariamente coincide literalmente, en las pp. 462 s. (q. 86, a. 1). Como dijimos, se encuentran en una o en otra cuestión según los diversos autores o copias de sus escritos. Para estas cuestiones, pues, tuvo presente Medina dos copias diversas.

guna otra obra impresa, la doctrina de los Dominicos salmantinos del s. XVI y la manera que tenían de proponerla. De la influencia posterior de estos comentarios de Medina dan buena prueba las numerosas ediciones que de ellos se hicieron y las frecuentes citas de los autores que le siguieron.

Domingo Báñez, O. P. (98). Discípulo, según propia confesión (99), de Cano, Diego de Chaves y Pedro de Sotomayor, y con gran contacto personal con Domingo de Soto, es Báñez el último representante de la Escuela Salmantina en el siglo XVI. Sucedió a Medina en la cátedra de Prima y en el encargo de seguir publicando los comentarios a la Suma. Báñez elaboró mucho más que Medina los materiales acumulados por sus antecesores; pero no se puede negar que aprovechó mucho de ellos, como ya lo hace Ehrle (100) y confiesa el mismo Báñez (101).

Su actuación en la cátedra salmantina ha sido estudiada con todo cuidado y cariño por el P. Beltrán de Heredia (102) y nada hay que añadir a lo por él afirmado.

Para el estudio de Báñez me baso, sobre todo, en los *Comentarios inéditos de Santo Tomás I. II.*, publicados por el P. Beltrán de Heredia (Salamanca, 1944: t. 2.).

El comentario a la q. 72 es de Báñez; el de la q. 88, en cambio, es del sustituto, P. Jerónimo de Tiedra.

3. LA DOCTRINA

Dado el carácter de comentario a la Suma que revisten ordinariamente las obras y manuscritos de estos autores no tratan del tema de nuestro estudio de una manera sistemática: es necesario, por tanto, ir recogiendo las afirmaciones y reflexiones que van haciendo acá y allá.

Los pasajes en que suelen hablar más extensamente de puntos referentes a nuestro problema son:

---

(98) Breves biografías sobre Bañez nos ofrece MANDONNET, O. P., DTC III, 140-145 y EHRLE, EstEcl 9 [1930] 156-162. La de LTK (debida a H. WILMS) es, a nuestro juicio, más floja que la de otros maestros de la Escuela Salmantina, que hemos ido citando, de ese mismo diccionario. Tiene la ventaja de reunir los artículos aparecidos en *Ciencia Tomista* hasta la fecha de publicación (1930). Estos artículos pueden verse también en nuestra bibliografía

(99) En el prólogo de *Scholastica Commentaria in Primam Partem D. Thomae.*

(100) EstEcl 9 [1930] 160 s.

(101) Prólogo de las Scholastica Commentaria in I. p.

(102) CienTom 25 [1922] 64-78; 208-240; 26 [1922] p. 63-74; 199-223; 27 [1923] 40-51; 361-374; 28 [1923] 36-47. Véase además sus artículos: *Valor doctrinal de las Lecturas del P. Bañez*, CienTom 47 (1933) 26-39; 162-179; y las introducciones a los comentarios inéditos, especialmente en el primer tomo de la I. II. *De fine ultimo et de actibus humanis* (Salamanca, 1942), por no citar sino los trabajos que más directamente se refieren a nuestro estudio. Para lo que toca a nuestro punto, tiene particular interés el estudio que hace de los manuscritos y años de su explicación en la introducción del t. 2 de los Comentarios inéditos de Bañez, pp. 5-22. Y en las pp. 22 s. pueden verse las noticias que nos da sobre Jerónimo de Tiedra.

a) I. II., q. 72, a. 5 al comentar si el reato de pena eterna o temporal diversifica específicamente el pecado mortal y venial.

b) I. II., q. 88, a. 1 ó 2 al hablar sobre la diferencia entre pecado mortal y venial.

c) I. II., q. 96, a. 4 al tratar de la potestad de la ley humana.

Expondremos primero la doctrina sobre los "mala quia prohibita" y en concreto veremos qué opinan estos autores sobre el por qué se constituye la materia mandada por la ley grave o leve. Después, pasaremos a estudiar el por qué una cosa es materia de pecado venial y otra lo es del mortal.

Con alguna mayor amplitud estudiaremos la doctrina de Vitoria, fundador y alma de la Escuela; a continuación añadiremos lo que los otros autores aportan de nuevo y las pequeñas modificaciones o aclaraciones que hacen a la doctrina del Maestro.

* *

Sobre la potestad de la ley humana trata VITORIA en su Relección *De Potestate civili* (especialmente en los números 18 y 19) y en los *Comentarios a la Suma*, I. II, q. 96, a. 4. Algo dice también en la II. II, q. 186, a. 9 al tratar de la obediencia religiosa; y se cita, finalmente, un texto de la *Summa Sacramentorum*, publicada sobre apuntes del Maestro, por su discípulo Tomás de Chaves, O. P. once años después de su muerte. Todos estos textos están en perfecta armonía y se esclarecen y explican unos a otros.

El núcleo de la respuesta de Vitoria a la pregunta: ¿De dónde proviene la gravedad de lo mandado en la ley? lo podemos ver sintetizado en estas dos frases de la Relección citada (n. 19):

> "Nec enim pendet hoc ex voluntate legislatoris, sed ex natura et qualitate rei et materiae".
> "Totum ergo relinquitur cogitandum ex parte materiae".

Lo mismo repite años más tarde en el comentario a la I. II, q. 96, a. 4 (Ottob. lat. 1000, f. 268. Ed. B. de H., p. 434).

> "Sed tamen dico quod non provenit ex intentione legislatoris quod lex obliget ad mortale aut ad veniale".

Si queremos ahora examinar los argumentos en que se basa para esta afirmación, tenemos que tener en cuenta el contexto tanto de la Relección como del Comentario. Substancialmente es el mismo. Prueba primero que la ley humana obliga en conciencia, por la Escritura, Rom. XIII, Is; I. Petr. II, 19; y estableciendo una paridad entre la ley divina y la humana

(103): ambas constituyen algo que anteriormente a la ley era indiferente, ni bueno ni malo, "in esse vitii aut virtutis". Es más: las dos provienen de Dios (una, la divina, sólo de El; otra, la humana, de El y de la criatura al mismo tiempo); luego si obliga la divina en conciencia, también obliga del mismo modo la humana (104).

Solucionada esta cuestión, se pregunta ulteriormente, tanto en la Relección como en el Comentario, si puede obligar incluso bajo pecado mortal (105). Responde que siendo la obligación de la ley humana la misma que la de la divina, y obligando ésta unas veces a mortal y otra a venial, hay que afirmar lo mismo de la ley humana, por lo que se puede establecer esta regla: La ley humana que si fuera divina obligaría a mortal, obliga a mortal; si sólo obligase a venial siendo ley divina, obliga sólo bajo venial (106). Queda otra pregunta que responder:

¿Cuándo obliga bajo mortal y cuándo bajo venial? (107).

O, considerando el problema bajo otro punto de vista: ¿Cómo podemos conocer si una ley obliga bajo mortal c sólo bajo venial?

A esta pregunta contesta siempre con la respuesta que hemos transcrito más arriba: No depende de la voluntad del legislador, sino de la materia de la ley. Y el principio especulativo es siempre el mismo: Hay que considerar a las leyes humanas como si fueran divinas. Ahora bien: la calidad de la obligación en éstas, tan sólo se puede medir por la materia. Luego lo mismo hay que decir de las leyes humanas sean eclesiásticas o civiles. En la Relección prueba positivamente su tesis y como corolario deduce

---

(103) Así, en la Relección, nn. 16 y 17, pp. 115 s.; ff. 36 r. y v.; y en los Coment. Ottob. lat. 1000, f. 267 r: ed. B. de H., p. 431 s.

(104) Habla también de las diferencias que hay entre la ley divina y la humana. La segunda es:

«Differunt etiam, quia in lege divina ad hoc quod iusta sit et per consequens obligatoria, sufficit voluntas legislatoris cui est pro ratione voluntas. Lex autem humana ad hoc quod iusta sit et possit obligare, non sufficit voluntas legislatoris, sed oportet quod sit utilis Reipublicae et moderata cum ceteris». (Relección, n. 16); frases que hacen pensar en el ambiente nominalista de París. (Cf. Villoslada, *La Universidad de París...*, caps. III y X, pp. 72-92; 245-270).

Esta razón no se encuentra en los Comentarios, pero por medio de Gallo (Ottob. lat. 1004, f. 215 v.) pasa a Bartolomé de Medina (p. 509 s.).

«Nam lex divina ut iusta sit et per inde obligatoria sat est voluntas legislatoris, *nam in Deo voluntas pro ratione est;* lex vero humana ut iusta sit requiritur quod sit utilis Reipublicae et de bono honesto, etc.».

(La frase subrayada la suprimió B. de Medina).

Un texto paralelo de Vitoria se encuentra en el cod. Vat. lat. 4630, f. 276 r. (Apénd. I).

«Sed tamen Deus licet materia sit levis potest obligare ad mortale; pero desto seguros estamos que no hará, quia est magis propitiator quam punitor».

(105) Relección, n. 18 (117, f. 37 v.) y n.° 4 del Comentario; ed. B. de H., p. 432.

(106) Relección, n.° 18 (p. 117, f. 37 v.).

(107) Coment. f. 268: ed. B. de H., p. 434.

lo erróneo de la sentencia opuesta ([108]). En los comentarios a la Suma viene a decir lo mismo, pero expone primero la sentencia de los canonistas (que la gravedad proviene de la intención del legislador) sentencia a la que concede probabilidad ([109]), pero a la que opone la suya: que no depende de la voluntad del legislador, sino de la materia; es más: que aunque el legislador quiera, no puede cambiar la naturaleza de la obligación que se deriva de la materia mandada ([110]); lo que vale no sólo para el legislador civil, sino aún para el Papa:

> "Nec Papa posset facere quod pro re levi lex obliget ad mortale. Quod potest facere est declarare quod lex obligat sub mortali, id est, quae materia est gravis, qualis quum obligat sub excomunicatione vel in virtute Spiritus Sancti vel poena damnationis aeternae, etc. "Ottob. lat. 1000, f. 268 r.).

Sobre este último punto da un paso más en el comentario a la II. II, q. 168, a. 5, hablando de la obediencia religiosa. He aquí sus palabras:

> "Secundo dico quod potest esse ita levis materia, quod non posset praecipere; nam si sit propter levem causam in foro conscientiae non tenetur quis servare, quia illa lex non esset iusta nec aequa. Nam lex est iusta *quod nullus ferat mulas*; sed si poena capitis praeciperetur, non esset aequa quod pro re tam levi tanta poena puniretur. Et sic nec Papa pro levi causa potest illud praecipere sub poena excomunicationis, quia illa lex esset iniusta. Et sic si praelatus pro re levi praeciperet sub excomunicatione, non teneretur obedire, ut si praeciperet solum quod non comedam carnes sub excomunicatione, non propter aliud nisi quia bonum est abstinere, tunc lex esse intolerabilis. Et sic dico quod episcopus potest praecipere in re gravi sub excomunicatione, sed in aliis rebus levibus, non dubito quin male fiat quod omnia praecipiant episcopi sub excomunicatione. Unde non dubito quin multae excomunicationes sunt nullae in foro conscientiae" (Ed. B. de H., p. 368 s.).

Poco más abajo, con todo, como que retracta lo dicho y vuelve a afirmar lo que nos dijo primero:

---

(108) «Ex quo patet quantus sit error iuniorum quorumdam Theologorum qui dicunt gravitatem peccatorum sumendam esse et considerandam ex quantitate obligationis, cum contra omnino faciendum sit. Nam quantitas obligationis sumenda est ex quantitate materiae; nec enim aliter scimus maiorem esse obligationem de non occidendo, quam de non furando, nisi ex ipsa materia et non e contrario» (Relecc. n. 19: p. 118 s.; f. 38).

(109) Eso parece poder deducirse de la manera como habla.

(110) Coment. a la I, II, q. 96, a. 4: Ottob. lat. 1000, f. 268 r.: ed. B. de H. p. 434 s. Vatic. lat. 4630, f. 276 r: Apénd. I,

"Sed particulares possunt dari aliquae regulae. 1.ª regula est: Quod quando illud praecipitur vel prohibetur sub excomunicatione est mortale; ut si praecipiat praelatus sub ista poena quod nullus religiosus intret cellam alterius. O, dicetis, quia excomunicatio non potest fieri nisi pro mortali! Verum est, sed postquam illud est praeceptum, facere contra illud iam est pecatum mortale..." (ib. p. 379) (111).

Tenemos, por consiguiente, que la medida de la obligación de lo mandado en la ley proviene no de la voluntad del legislador, sino de la materia mandada. Esto da origen a una dificultad obvia que se propone y resuelve en la Relección: si la obligación de la ley se toma de la materia y no de la voluntad del legislador, la ley es superflua, ya que antes de darse la cosa en sí era mala y pecado, por tanto, hacerla. A lo que responde, 1.º que la ley obliga no sólo prohibiendo, sino también mandando; y que, por consiguiente, una cosa que antes de la ley era buena para el bien común, pero no necesaria, después de la ley lo es y, consecuentemente, pecado el omitirla. 2.º dice que algo puede ser malo para alguno (como el vestir de seda lo es para un gentil hombre pobre) y no para todos (como no lo sería en este ejemplo para los potentados); pero si la ley lo prohibe, es ya malo para todos(112).

La base de argumentación de Vitoria, es decir, la paridad que ha establecido entre la ley divina y humana en cuanto a la obligación y la medida de ésta, nos lleva casi insensiblemente al segundo problema: Cómo determinar si la materia de la ley es grave o leve. Como decimos, en su teoría tiene esta pregunta el mismo sentido en la ley humana que en la divina, siendo en este aspecto más coherente que en la sentencia de los canonistas todo el problema que investigamos: tiene así una mayor unidad. Nos lo dice el mismo Vitoria que nos señala también la respuesta:

"Dico quod nulla est diferentia inter legem humanam et divinam. Ubi habetis quod fornicatio sit mortale et mendacium iocosum vel verbum otiosum veniale? Certe provenit ex natura rei, ex obiecto ipso. Et supra Doctor posuit regulas quando aliquid est mortale aut veniale. *Si est contra chari-*

---

(111) Bueno será advertir que Vitoria sigue en esta cuestión muy de cerca a Cayetano (da las mismas reglas que trae el cardenal para distinguir cuándo un precepto obliga a mortal o venial, etc.) y que esas palabras, así como las reglas particulares que propone para averiguar la medida de la obligación de los preceptos eclesiásticos, se entienden mucho mejor en la mentalidad y sentencia de Cayetano que en la de Vitoria.

Ni conviene tampoco olvidar que se trata de un Reportatum que rara vez nos da una transcripción taquigráfica de la explicación del profesor.

Una explicación más coherente con su doctrina nos ofrece en el comentario a la I. II, q. 88, a. 1: Ottob. lat. 1000, f. 257 r: Apénd. I «Ad aliud quod fecimus pro Gersone...»

Sobre el dudoso valor de las excomuniones en materia leve habla también en la *Summa Sacramentorum*, tract. De Excomunicatione, n. 5, f. 188 v.

(112) N. 19; p. 119.

tatem Dei vel proximi est mortale; si non veniale" (Ottob. lat. 1000, f. 268r: Ed. B. de H., p. 434. El subrayado es del original. La ed. de B. de H. lo omite).

Es decir, que si preguntamos por qué una materia mandada por cualquier ley es grave y otra es leve, tenemos que recurrir a la regla general dada por Santo Tomás en la I. II, q.88, a.2 c y antes en la q.72, a.5 c.

En el comentario a esos dos pasajes trata Vitoria este tema. La síntesis más elaborada y ordenada nos la ofrece el cod. Vat. lat. 4630, ff. 261v-263r(113) en el que da un como resumen de todo lo dicho en los anteriores comentarios, profundizando más que en ninguno de ellos. Transcribimos el texto central:

"Sed secundum catholicos est diferentia [entre los pecado mortal y venial], quia mortale est contra amicitiam Dei, veniale autem non. Et haec est potissima differentia. Unde si supiéramos cuando perdemos la gracia, esset nobis notum quando est mortale. Sed quia non scimus quando illam amittimus, inde oritur dubium quomodo differunt, ut agnoscamus quando est mortale et quando veniale. Est autem regula pro hoc: "Peccatum quod est contra amorem Dei vel proximi est mortale; quod vero non est contra amorem Dei vel proximi est veniale". Et quia videtur nobis ignotum, quando est contra amorem Dei vel proximi, est alia regula: "Ex verbis legis tam divinae quam humanae possumus hoc cognoscere". Ut quando lex divina vel humana prohibet aliquid, illud agere est contra amorem Dei vel proximi. Unde ad Eph V, (5) dicit quod fornicantes, etc. regnum Dei non possidebunt; ergo". (f. 261v Apéndice I.) (114).

En resumen: 1.) el pecado mortal quita la gracia; el venial no. 2.) para conocer esto, tenemos la regla: El que va contra la caridad de Dios o del prójimo, es mortal. 3) y como norma práctica tenemos las palabras de la ley, ya que aún el legislador civil puede declarar cuál es la materia grave(115).

---

(113) Apénd. I.

(114) Sea directamente de Vitoria o mediante Gil de Nava podemos afirmar, como ya dijimos, que toda la doctrina es vitoriana. Si seguimos preferentemente esta exposición es porque, como acabamos de decir, en ella se sintetiza mejor su pensamiento, ya que en otros puntos del comentario va como tropezando constantemente con todas las sentencias que impugnan lo dicho por Santo Tomás; y tiene que ir refutando y deshaciendo sus argumentos. Por lo demás, todas estas refutaciones las tiene reunidas aquí, siendo cosa fácil ir estableciendo un paralelo entre los diversos fragmentos; lo que no haremos por no alargarnos más.

(115) Así lo afirma explícitamente en el Ottob. lat. 1000, f. 268 r: Ed. B. de H., pp. 434 s.

Esto es lo que en Vitoria hemos encontrado con nuestro tema(116). Su Escuela irá siempre en esta dirección y no añadirá cosas notables a lo dicho por el Maestro. Alguno de sus seguidores insistirán más en unos puntos y pondrán de relieve algunos otros, pero la doctrina permanecerá substancialmente la misma. Los ligeros matices añadidos será lo que brevemente veremos en lo que sigue.

* *

BARRON, en el tratado *De legibus*, no añade nada a la doctrina de Vitoria; las mismas conclusiones, pruebas, citas... (117). El orden es algo diverso; pero nada más.

Hablando de las diferencias entre pecado mortal y venial, sigue también lo expuesto por el Maestro:

> "Igitur differentia essentialis penes quam specifice distinguuntur veniale et mortale est diversum obiectum. Quando ergo, ut hic habes in littera, peccatum habet id quod charitati repugnat ex natura sua, secundum se, est mortale ex proprio genere; si autem habet pro obiecto aliquid quod secundum se et ex natura sua non repugnat charitati est veniale ex proprio genere, a proprio scilicet obiecto. Igitur obiectum secundum se repugnans charitati et obiectum secundum se non repugnans illi sunt differentiae specificae intrinsece constituentes duas species mortalis et venialis peccati secundum se". (Ottob. lat. 1041, f. 273 v - Apend. I).

Las palabras "ex natura sua" "secundum se", sobre todo las primeras veces, están añadidas entre líneas o al margen, como si fueran una aclaración posterior. Desgraciadamente no nos las explica más Barrón, ni profundiza más en la interrogante que entraña su significado, es decir: ¿por qué una materia secundum se, ex natura sua, repugnat charitati, y otra no? Y ¿cuándo repugnat charitati de manera que sea mortal? ¿Siempre? ¿Sólo cuando es grave? Entonces cabría preguntar de nuevo qué es lo que constituye esa gravedad.

Podemos ver en este problema una nueva confirmación de la orientación práctica y moral de la enseñanza de Vitoria y su Escuela: preten-

(116) De la parvedad de materia propiamente dicha habla de pasada varias veces. Casi se reduce a afirmar el hecho y sus consecuencias morales, sin dar ninguna explicación especulativa de él. Puede verse lo que dice sobre la parvedad en la materia del robo (II, II, q. 88, a. 3, n. 4; Ed. B. de H., t. 5, pp. 362 s.) y de el voto (II, II, q. 88, a. 3, n. 4; Ed. B. de H., t. 5, pp. 362 s.)

(117) En estas añade las de J. ECK, en el *Enchiridion*, c. 12; pero no se puede excluir que no estuviera en el original de Vitoria, ya que éste conoce a dicho autor y lo cita en otros pasajes de su obra.

den, ante todo, la formación teológica del alumno en orden a la vida (118) por lo que prescinden de muchos problemas especulativos y en otros ven el aspecto práctico, pastoral.

Poco es lo que de los manuscritos de CANO podemos sacar para nuestro estudio. Al principio del breve fragmento que nos ha llegado (119) nos dice que tratará de la diferencia del pecado mortal y venial en la q. 88, cuestión que no pudo explicar aquel año por tener que marchar a Trento, como ya dijimos arriba.

El pecado mortal —nos dice— es tal porque nos priva de la caridad que nos une a nuestro fin, Dios. El venial, por el contrario no nos priva de ese vínculo de unión ni, por tanto, de nuestro fin (120).

Distingue con toda claridad y precisión las tres clases de pecado venial: por la imperfección del acto, por parvedad de materia (en cuyo caso el venial es del mismo género que el mortal) y ex genere suo, que se distingue del mortal por el objeto mismo (121).

CUEVAS trata ampliamente de la potestad de la ley humana (122). No dice nada nuevo, pero sí es un excelente resumen de la doctrina que expuso Vitoria (123) al tratar de la misma materia: la misma sentencia, que prueba con los mismos argumentos (124).

La sentencia de SOTO en lo referente a la potestad del legislador humano es la misma que la que sostiene Vitoria:

> "Itaque non est in potestate regis obligare ad mortale vel veniale, sed relinquendum est naturae rei". (Ottob. lat. 782, f. 204 - Apénd. I).

y la misma es también la razón: la paridad de la ley humana con la divina:

> "Et ita est in iure divino. Non prohibuit Deus homicidium sub mortali et mendacium sub veniali, sed prohibuit utrumque: et quia unum est grave malum est mortale, et quia aliud est leve est veniale". (Ib. - Apénd. I).

Para conocer la gravedad o levedad de la materia, hay que considerar su relación al bien a que se ordena: si el bien es cosa importante y lo que se manda es algo que ayuda mucho para conseguirlo, es mortal

---

(118) Recordemos las palabras de Vitoria al terminar la explicación de la q. 72, a. 5: «Faciemus repetitionem, Domino dante, hoc anno de ista materia de distinctione mortalis et venialis, quod est pro confessoribus utilissimum. Ideo relinquamus istam materiam». Ottob. lat. 1000, f. 125 v. Apénd. I.

(119) Cf. Apénd. I.

(120) Apénd. I. Ottob. lat. 1050 II, f. 300 v.

(121) Apénd. I. Ottob. lat. 1050 II, f. 301 r.

(122) Véase en el Apénd. I, un índice de su Comentario.

(123) Principalmente la contenida en el cod. Ottob. lat. 1000.

(124) Es interesante la solución que da al para ellos grave problema de la no obligación de las Constituciones de la Orden de Predicadores. Para CUEVAS son «lex ex pacto» que no siempre obliga, ya que si hay ese pacto entre el legislador y el pueblo, la ley no obliga. GALLO-MEDINA dan un paso más y afirman paladinamente que no son leyes.

omitirlo; si es bien pequeño o ayuda poco lo ordenado para alcanzarlo, será sólo venial el contravenir a lo mandado (125).

Cosa peculiar de Soto es la distinción que establece entre la ley civil y la eclesiástica:

> "Est tamen 4.ª propositio: Quod in hoc est differentia inter potestatem civilem et ecclesiasticam: quia secularis non potest declarare quando est mortale et quando veniale, quia non est iudex spiritualium; Papa vero sic: eo ipso quod praecipit sub poena excomunicationis, determinat quod est mortale, et si praecipit in virtute sanctae oboedientiae sub praecepto. Et in religionibus ad tollenda ista dubia determinatur quod non intelligatur materia mortalis oboedientia nisi quando exprimitur sub praecepto" (Ottob. lat. 782, f. 204 r.: Apend. I) (126).

Pero en todo lo demás, aun en los ejemplos que pone, sigue muy de cerca al que llamaba su maestro. Así, para saber en un caso concreto si es o no materia de pecado mortal algo mandado por la ley (natural, divina o humana) acude, como Vitoria, a la regla que da Santo Tomás: si es contra la caridad de Dios o del prójimo, es mortal; si no, es venial (127).

Este principio, como le han hecho los autores que le han precedido, lo aduce sin más explicarlo. Pero en el Comentario a la q. 88, a. 2, refutando la sentencia atribuída a Gersón, da una prueba que puede ser una ulterior explicación de esta regla de Santo Tomás:

> "Confirmatur: Quum caritas christiana est quaedam amicitia inter Deum et hominem, argumentatur sic: non omnis offensa inter veros amicos ex corde, inter patrem et filium, inter cives alicujus civitatis et principem suum, destruit amicitiam; ergo neque omnis offensa destruit amicitiam inter

---

(125) Así lo dice en la tercera proposición (Ottob. lat. 782, f. 204 r.: Apénd. I) y en el *De Iustitia et Iure*, l. I, q. 6, a. 4 (f. 19).
El punto de vista en *De Iustitia et Iure* es diverso porque lo que trata explícitamente es de si la ley humana puede obligar o puede no obligar en conciencia por la voluntad del legislador. Sólo de paso se trata si puede obligar a mortal o venial.

(126) Lo mismo, casi a la letra, en el *De Iust. et Iure*, l. I, q. 6, a. 4 (f. 19).
Esta distinción se encuentra en Vitoria, per; al referir una sentencia que no admite (Ottob. lat 1000, f. 268 r: ed. B. de H., p. 434). Al exponer su sentencia, en cambio (ib.: ed. B. de H., p. 435) afirma que también el legislador civil puede declarar la gravedad de la materia:
«...et rex etiam potest declarare quod est materia gravis, ut si comminetur sub poena capitis, etc. non solvere gabellas, esse mortale, quia est contra caritatem proximi, supposito quod iuste impositae sint».
La distinción de Soto, por lo demás, no tuvo mucha fortuna. La volveremos a encontrar, con todo, en Salon y Filliucci.

(127) Cf. Ottob. lat. 782, f. 233 v. Apénd. 1. Lo mismo en el *De Iustitia et Iure*, al tratar del voto (l. 7, q. 2, a. 1: ff. 224 v. y 255 r.) o del perjurio (l. 8, q. 2, a. 3: f. 267 v.) y otras veces aun de paso, v. gr.: en el l. I, q. 6, a. 4 (f. 19 v): «...peccatum autem caritati Dei adversum, mortale est».

> Deum et hominem. Antecedens est notum, quum aliter esset contra rationem naturalem quod amicus dissolveret amicitiam alterius propter minimam offensam; et pater extra domum et amicitiam paternam expelleret filium et puniret perpetuo propter minimam offensam filii. Consequentia probatur, quum Deus pronior est ad miserandum et servandam amicitiam quam homines". (Ottob. lat. 782, f. 233 v. Apd.I).

Este apelo a la razón natural, casi al sentido común, que ya se encuentra en Cayetano, lo hallamos después reproducido en otros autores posteriores.

Por otra parte, esta misma razón explica por qué la materia leve en un pecado que "ex genere suo" es mortal, sea tan sólo objeto de pecado venial (128).

Ledesma toca de paso, en un texto de su comentario al libro IV Sent., la obligación de las leyes eclesiásticas. La conclusión que pretende probar es que no todo lo establecido por las leyes eclesiásticas obliga bajo mortal. Las razones que trae son: 1) porque todos saben que los Papas no pretenden obligar bajo mortal con todos sus estatutos. 2) porque no todas las leyes naturales o divinas obligan bajo mortal; y no es racional que todas las humanas obliguen así. 3) porque muchos estatutos son de materia leve y no es razonable que en cosas leves se obligue bajo mortal.

Una vez establecido lo anterior, se pregunta ulteriormente qué estatutos obligan bajo mortal y cuáles no. Hay que acudir, dice, a la intención del legislador, a la materia de la ley y a sus palabras para ver si son o no preceptivas. Regla que deduce de la Clementina *Exivi de Paradiso*, en la que el Papa establece esta norma; "si constat de intentione legislatoris, ad quid scilicet et quomodo obligare intendit, tunc facile habebis quod quaeris". "Cuius ratio —prosigue Ledesma— manifesta est, quia leges humanae ex legislatoris intentione vim obtinent" (129). Palabras que aplica explícitamente sólo al caso en que el legislador no quiera obligar, como sucede en el ejemplo concreto de la excomunión.

Si no consta de la intención del legislador, hay que recurrir a otras normas: las palabras de la ley, la pena que imponga. Si ni aun por estos criterios es posible deducir nada,

> "...tunc recurrendum est ad materiam legis, quia potest esse tantae importantiae id facere quod huiusmodi lege statutum est, ut omissio ipsius sit valde periculosa. Et tunc putandum est tale decretum seu statutum obligare sub poena peccati mortalis" (Secunda quart., q. 17, a. 2, d. 6: f. 200 v.).

---

(128) No hemos encontrado esta aplicación en Soto, pero creemos que, sin violentar sus textos, puede aplicarse. Para él toda ley «etiam si genere suo obliget sub reatu mortali, ratione tamen levitatis materiae rigorem remittit, ut eius transgressio non sit nisi venialis» (De iut. et iure, l. 7, q. 2, a. 1: f. 224 v). Lo que vale para todos los pecados (ib. l. 8, q. 1, a. 7: l. 2, q. 4, a. 3: f. 49 v) que si tiene una como excepción en el juramento asertorio es porque la materia siempre es grave: traer a Dios por testigo de una falsedad (l. 2, q. 4, a. 3, f. 49 v).

(129) Secunda Quartae, q. 17, a. 2, d. 6,: f. 200 v.

Por el contexto, pues, lo único que podemos deducir de las palabras de Ledesma es que depende de la voluntad del legislador el que su ley obligue así. Si depende también de su voluntad el que obligue tan sólo venial, es cosa que no dice expresamente. Y dada su formación teológica creemos no se le puede atribuir por este solo texto, nada claro en este punto, una sentencia totalmente opuesta a la que defendía la escuela salmatina a la que pertenecía por sus maestros y por su Orden (130).

Sotomayor no trata de la potestad de la ley humana.

Sobre el pecado venial ex genere tampoco nos indica nada especial. Sigue y explica, mejor que otros, a Cayetano, por lo que pone de relieve algunos aspectos que a otros pasaron de largo.

> "Respondet Caietanus quod pecatum veniale triplex dicitur peccatum secundum quid: 1.º ex imperfecta deliberatione actus; 2.º ex parte obiecti, quod in vita morali et politica, est fere nullius momenti, ut furare calamum aut dipondium; 3.º ex parte praecepti, quod non est necessarium ad conservandam caritatem, sed est velut ornans vitam.
>
> Dico ergo quod ista disputatio est magis de nomine quam de re. Meum iudicium est quod veniale peccatum est vere peccatum et culpa, non tamen contra legem. Et ratio est quam hic ponit, s. Doctor: quoniam illud dicitur peccatum contra legem quod destruit caritatem et habet aversionem omnimodam ab ultimo fine"(Vat. lat. 4634, f. 289 v.-290 r.: Apénd. I).

En otros puntos, dado el amplio eco que los apuntes de Sotomayor tienen en los de Gallo-Medina, poco o nada hay que notar que no digamos en estos autores: todo se puede aplicar a Sotomayor.

Los comentarios de Gallo-Medina son como un resumen, mejor una yuxtaposición de textos de la Escuela Salmantina. En ellos podemos encontrar reunido ordenadamente todo lo que los autores anteriores nos han ido diciendo.

Así, en la q. 96, a. 4 encontramos una detrás de otra, todas las reglas que los diversos autores nos han expuesto para determinar si la ley obliga bajo grave o leve culpa (131), Primero, rechazan las dos reglas de

---

(130) Queremos copiar el texto paralelo de Juan de Medina en su *Codex de ieiunio*, q. 7: «...tunc ad materiam legis videtur recurrendum, nam potest esse tantae importantiae id facere, quod lege huiusmodi statutum est, ut omissio ipsius sit valde periculosa. Et tunc putandum est tale decretum seu statutum obligare sub poena peccati mortalis» (t. 1, p. 296).

Como se ve, no es fácil pensar en una mera coincidencia. Las obras de Medina se publicaron (póstumas) en 1550. La *Secunda Quartae* de M. de Ledesma, diez años después en 1560.

(131) Más claramente aún confirma lo que deducimos la exposición de los argumentos que niegan que la ley humana pueda inducir obligación en conciencia. En ellos se distinguen dos series. La segunda, que refiere los argumentos de Vitoria (que copiamos en el Apénd. II), va añadida sencillamente a la primera por un simple: «Sunt et alia argumenta...»

los canonistas: la voluntad del legislador (1.ª regla) que se manifiesta por las palabras de la ley (2ª regla). Al rechazar la primera dan una razón que no hemos encontrado hasta ahora explícitamente formulada:

> "nam si legislator serio et vere praecepit rem alioqui gravem et maxime ad bonum commune conducentem, non est positum in eius potestate quod non obligat ad mortale" (Gollo, f. 215 v.; Medina, p. 510).

aunque ya Vitoria había puesto el caso contrario que ellos añaden a continuación:

> "Rursus si legislator praecipiat rem alioqui levem et minimi momenti, non est positum in eius facultate quod lex illa obliget ad mortale" (Ib.).

De las reglas que ellos admiten, nos interesan especialmente las dos primeras:

> "Quando lex humana obliget ad pecatum mortale aut veniale ex gravitate rei quae praecipitur investigandum est. Si res quae praecipitur est gravis et ad bonum commune maxime conducens, obligat ad mortale; alioqui minime.
>
> Secunda regula. Quando transgressio legis humanae contrariatur caritati et iustitiae, talis lex obligat ad mortale; alioqui, ad veniale. V. g. in Hispania est penuria tritici..." (Gallo, f. 216; Cf. Medina, p. 510).

Siguen otras tres reglas: 3.ª Si se prohibe bajo pena de muerte, es señal de que la materia es grave. 4.ª lo mismo se diga si se prohibe la cosa bajo excomunión. 5.ª si se desprecia la ley, se comete pecado mortal; cabe con todo un desprecio que sólo llega a pecado venial.

Hasta aquí, como vemos, no es más que un resumen de lo expuesto por Vitoria en varios sitios. En la solución de las dificultades, sin embargo, encontramos algo nuevo. En efecto: a la segunda dificultad: a veces los prelados mandan cosas mínimas bajo excomunión; esto no puede obligar a mortal: luego es falsa la cuarta regla, responden, no con la respuesta radical de Vitoria, sino

> "Respondetur quod res minoris momenti comparata ad honestatem et bonum nomen religiosorum et clericorum, efficitur res maximi momenti, et ideo obligat ad mortale" (Gallo, f. 216 v.; Medina, p. 510.).

Lo mismo en la tercera dificultad; esta vez son ellos los que optan por una solución radical: las constituciones de los religiosos, no son leyes:

"Tertium argumentum. Nam constitutiones religiosorum interdum non obligant ad culpam ex voluntate legislatoris, ut patet in constitutionibus D. Dominici: ergo leges ex voluntate legislatoris non obligant ad culpam; tota ergo vis obligandi in legibus erit ex voluntate legislatoris. Respondetur negando consecuentiam argumenti; nam constitutiones quae non obligant ad culpam non sunt verae leges, neque praelatus proprie imperat neque exigit obedientiam, sed potius habet modum admonitionis et consilii quam legis. Proprietas namque legis est obligare ad culpam; nam si lex est, ergo regula est, ergo obedientia est, ergo deficere ab ea obliquum est et peccatum"

En el segundo problema —que hemos visto cuán estrechamente unen con el primero— aducen, como toda la Escuela, la regla de santo Tomás. Puntualizan quizás un poco más al afirmar que el mortal separa del fin de la ley, la caridad, y va contra él, mientras que el venial no va contra el fin de la ley, aunque pueda concederse que vaya contra la ley. Esta es también afirmación de Sotomayor: todos coinciden en que el mortal "avertit a fine último", es decir, destruye la caridad (132).

Bañez en su tratado *de Vitiis et Peccatis*, poco añade a lo que ya conocemos. Remite en la q. 72 a. 5 a la q. 88; esta cuestión como vimos, no la explicó Báñez, sino Tiedra que lo sustituyó en la cátedra. Para Báñez el pecado venial ex genere es un desorden

"...non quidem ab ultimo fine, sed a medio quod ab ultimo fine ordinabile erat, sed non habebat necessariam connexionem in ordine ad finem, quia non erat ita in praecepto ut oppositum esset destructivum finis" (133).

Fórmula que explica a continuación (134) donde habla de paso de la parvedad de materia propiamente dicha (135)

---

(132) El pecado mortal no se distingue del venial porque merezca pena eterna; ni porque vaya contra el fin (y el venial contra los medios); ni porque quebrante un precepto (y el venial un consejo); ni porque sea pecado de un precito (y el venial de un predestinado); ni porque la gracia y misericordia de Dios así lo haya querido. La verdadera diferencia está en que el mortal va contra el fin y el venial contra un medio ordenado al fin; pero entendiendo esto así: «peccatum mortale avertit hominem ab ultimo fine et facit hominem Dei inimicum, eripitque vitam spiritualem, quae est caritas; veniale vero non est contra caritatem, neque avertit hominem ab ultimo fine» (Medina, pp. 462 ss.).

En el comentario al a. 2, dice: «...peccatum illud dicitur mortale ex suo genere quod habet obiectum repugnans de se caritati Dei vel proximi; peccatum vero veniale ex genere est quod habet obiectum caritati non repugnans; quae est vera et genuina differentia inter peccatum mortale et veniale, quam his paucis verbis comprehendit div. Doctor» (p. 465).

(133) O. c., p. 89. Lo mismo repite Tiedra, ib, p. 357.

(134) Ib. pp. 89 s.

(135) Trata también de pasada de la parvedad en el robo en los Comentarios a la I. II, q. 13, a. 2.

4. CONCLUSIONES

Resumiendo las lecciones que hemos sacado del estudio de estos autores diremos, en breves palabras, lo siguiente:

1.º Se confirma la existencia de una Escuela teológica Salmantina (en sentido estricto), cuya cabeza es Vitoria, a quien todos veneran y siguen no sólo en las ideas, sino con frecuencia hasta en la expresión misma de ellas.

2.º Una nueva confirmación, también de la tendencia moral y práctica de esta Escuela, que tiende a formar hombres para la vida apostólica.

3.º En cuanto a la doctrina: adhesión a la doctrina de Santo Tomás, teniendo siempre en cuenta los comentarios de Cayetano, a quien procuran explicar y, generalmente seguir.

EN PARTICULAR:

a) La gravedad o levedad del contenido de la ley, no depende de la voluntad del legislador, sino de la materia mandada (136). El legislador, aunque quiera, no puede hacer que una materia leve obligue gravemente, ni siquiera que una materia grave obligue sólc levemente (137). La razón fundamental la ponen en que la obligación de la ley humana se deriva de Dios; luego si la ley divina obliga, incluso a mortal, también puede obligar así la ley humana. Soto es quien lleva este argumento hasta sus últimas consecuencias: en la ley divina no se expresa, ordinariamente, que una cosa obligue a mortal y otra a venial; tan sólo se prescribe; la medida de la obligación, proviene de la cosa misma mandada, de su gravedad en orden al bien común.

b) No se formulan explícitamente la pregunta: ¿Por qué se constituye una materia objeto de pecado mortal y otra de pecado venial? Pero implícitamente responden a ella al señalar la diferencia entre pecado mortal y venial; el pecado mortal es el que va contra la caridad, fin de la ley y víniculo que nos une a nuestro último fin; el venial no destruye la caridad. ni nos aparta, por tanto, de nuestro fin, Dios.

---

(136) La dificultad que después se planteará: Luego tampoco puede hacer que no obligue la ley a ninguna clase de pecado (ley puramente penal), no la hemos encontrado planteada explícitamente como objeción a esta sentencia.

(137) Por el contrario Vitoria, (y después de él Gallo y Medina) admite que Dios puede mandar bajo grave en materia leve, aunque de hecho no lo hará.

CUADRO CRONOLOGICO DE LOS AUTORES Y OBRAS CITADOS EN EL APARTADO PRECEDENTE

Año	Autor	Q. 72	Q. 88	De Legibus
1528	Vitoria			De pot. civili
1533-34	Vitoria	Ott. 1000	Ott. 1000	Id. Ed. B. de H.
1538-39	Soto			Ott. lat. 782
1541-42	Vitoria (Gil de Nava)	Vat. 4630	Vat. 4630	Vatic.4630
1548-50	Barrón	Ott. 1041	Ott. 1041	Ott.1041 II
1550-51	Cano	Ott. 1050 II		
1551	Cuevas			Ott. 1050 II
1553-54	Soto		Ott. 782	
1560	M. Ledesma			Impreso
1562 (?)	Sotomayor	Vat. 4634	Vat. 4634	
1565-71	J. Gallo	Ott. 1004 1022	Ott. 1004 1022	Ott. 1004
1577	Medina	Impreso	Impreso	Impreso
1584-85	Báñez	Ed. B. de H.		
1598-99	(Tiedra)		Ed. B. de H.	

La necesidad de la confesión sensible

(desde SUAREZ, 20-jun. 1602 a la Instr. de la S. PENITENCIARIA, 25-marzo-1944)

por

JUAN GARCIA TORRES, PBRO.

I

EL PROBLEMA

P. Bernard en el "Dictionnaire de Théologie Catholique" (1) dice textualmente hablando de la confesión: "El carácter obligatorio de la confesión no ha sido negado por ningún escolástico, discutiéndose solamente el origen de esta obligación". Una afirmación tan categórica, auténticamente avalada por la autoridad del Tridentino: "Si alguno dijese que la confesión sacramental o no fué instituída o no es necesaria para la salvación por derecho divino... sea anatema" (2), pone fin a toda ulterior investigación o a pronunciarse por cualquier opinión desfavorable al Tridentino.

Sería poner en tela de juicio una cuestión, que ya en pacífica posesión de la Iglesia, los PP. del Concilio quisieron dejar claramente definida contra los protestantes (3).

(1) DTC 3, 902.
(2) Sesión 14 cn. 6, D. 916. En la traducción de los textos del Denzinger seguimos generalmente a RUIZ BUENO, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona, 1955).
(3) A. THEINER, *Acta genuina Concilii Tridentini* (Zagreb 1874) 1, 531-532; F. CAVALLERA, *Le décret du Concile de Trente sur la Pénitence...* BullLittEccl 33 (1932) p. 124 y nota 4.

Y, sin embargo, autores como Ballerini, sin el menor viso de heterodoxia, llegan ante la presencia del Tridentino a formular razonadamente esta afirmación: "...alguna disposición es necesaria para la justificación; en cuanto se refiere a la "acusación" del pecado no parece tan necesaria y esencial que sin ella no pueda haber sacramento, como "veremos al hablar del caso del moribundo destituído del uso de los sentidos" (4).

Podíamos haber escogido afirmaciones parecidas en otros autores, aun anteriores; hemos elegido a Ballerini porque es tal vez el primero que se plantea el problema en toda su crudeza.

Para estos autores no pasaba desapercibido el canon conciliar extremadamente claro, como tampoco lo que el Concilio había dicho en los capítulos correspondientes (5), y un poco más arriba en el cn. 4: "Si alguno negase que para la entera y perfecta remisión de los pecados se requieren tres actos en el penitente a "manera de materia" del Sacramento de la penitencia, a saber: contrición, confesión y satisfacción, los cuales se dicen partes de la penitencia, sea anatema" (6).

A esto había que añadir la intención del Concilio de acomodarse en este pasaje al modo de hablar del Florentino (7), que había usado la misma fórmula respecto a los actos del penitente (8) y que en la introducción al Decreto había asentado esta proposición universal: "Todos estos sacramentos se realizan por tres cosas: de las cosas como materia, de las palabras como forma, y de la persona del ministro... si uno de ellos falta, no se realiza el sacramento".

Ante estas aseveraciones de los concilios cabe preguntarse:

¿Es realmente la confesión materia del sacramento de la penitencia y por ende constitutivo esencial del mismo? ¿Es solamente condición indispensable, "sine qua non", o más bien disposición interna? ¿Hablaba el Tridentino de una necesidad absoluta, requerida en toda eventualidad, o más bien se restringía al modo normal en la administración del sacramento? He aquí el problema.

Si a esto añadimos que el Tridentino deduce la necesidad de la confesión íntegra de la institución judicial del sacramento, donde la absolución es un "acto judicial" (9) y en que los sacerdotes no pueden pronunciar ni "ejercer este juicio sin conocer la causa" (10), el problema se implica, haciendo más ardua la solución.

---

(4) A. Ballerini, *Opus Theologicum Morale* 5 n. 6 (Prati 1900) p. 6 s.
(5) S. 14 c. 2, D. 895 y c. 5, D. 899.
(6) D. 914.
(7) A. Theiner, *Acta* 1, 580, Cfr. ibid. 1, 568, 569, 579, 599.
(8) D. 699.
(9) S. 14 cn. 9, D. 919.
(10) S. 14 c. 5, D. 899. «Constat enim sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse, néque aequitatem quidem illos in poenis iniungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat, et non potius in specie ac singillatim sua ipsi peccata declarassent».

Nuestro intento, lo decimos desde ahora, no pretende dar una solución definitiva, que ya ha parecido labor ingrata e insoluble a insignes teólogos (11).

A nuestro trabajo le hemos asignado una delimitación histórica. Se desarrolla en el período que corre desde Suárez, más concretamente desde la primera condenación de Clemente VIII (12) de su teoría de "la confesión a distancia" (13) hasta la Instrucción de la Sagrada Penitenciaría, 25 de marzo de 1944 (14).

Cómo y en qué sentido el asunto Suareciano da lugar a lo que decimos, lo estudiamos en el capítulo siguiente.

La Escolástica del XVII y XVIII adopta, en general, una posición uniforme hasta lo que podíamos llamar "Fenómeno Balleriniano".

Recientemente, la S. Penitenciaría ha suscitado el problema, que parecía dormido, con su instrucción "Circa absolutionem sacramentalem generali modo pluribus impartiendam".

Y esta es, en largos trazos, la génesis y evolución del "statu quo" histórico, que posteriormente iremos puntualizando con detención.

De pronunciarse a un lado o a otro, depende la esencia misma del Sacramento-Juicio de la Penitencia.

---

(11) Cfr. e. g. D. Palmieri, *De Poenitentia* (Prati 1896) th. 33 p. 403: «Quaestio de necessitate confessionis non paucis obnoxia est difficultatibus».
(12) D. 1088-89. Ex Decreto S. Officii 20 Iunii 1602.
(13) F. Suarez, *De Poenitentia* d. 21, s. 4 (Parisii 1861) p. 462 ss.
(14) *AAS* 36 (1944) p. 155 ss.

II

LA CUESTION SUARECIANA DE LA CONFESION A DISTANCIA

La condenación de la teoría Suareciana "de la confesión a distancia" presenta en primer plano una cuestión teológica que ha sido ya tratada con reconocida competencia (15). ¿Quiso dar Clemente VIII un alcance doctrinal o puramente disciplinar a su decreto? ¿Hablaba el Pontífice de invalidez o de ilicitud? Si la confesión a distancia era "ilícita en todo caso", por tanto inválida, (16) y la petición del sacramento que hablaban los Concilios y el Papa S. León era suficiente para absolver al moribundo, aunque no estuviesen presentes los testigos (17), la solución se hacía pro-

(15) P. de Ribadeneyra, *Illustrium scriptorum religionis Societatis Ieus catalogus* (Amberes 1608); E. Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, t. 7 (Bilbao 1891) p. 134-48; A. Descamps, *Vida del Venerable P. Suárez de la Compañía de Jesús*, p. 3 c. 4 (Perpiñán 1671); B. Sartolo, *El Doctor eximio y V. P. Francisco Suárez*, t. 3 c. 5 (Coimbra 1721); J. Malou, *R. P. Francisco Suárez... opuscula sex inedita* (Bruselas y París 1859); R. de Scorraille, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, traducción del P. Pablo Hernández t. 2 (Barcelona 1917); E. Elorduy, *Suárez en las controversias sobre la confesión epistolar* ArchTeolGran 15, p. 215-292. Los documentos inéditos sacados a la luz por estos tres últimos autores dan un valor preeminente a sus trabajos, que no pudieron tener los anteriores, faltos, a veces, de la suficiente proyección histórica.

(16) Así lo interpretan la mayoría de los autores. Cfr. nota 23. Notemos que ésta es la interpretación que da Suárez a las palabras «in nullo casu licere» cuando trata de la confesión en ausencia. De Poenit. d. 19 s. 3 n. 16. Cosa que no aplicó al hablar de la confesión, por creer que había que salvar la doctrina de S. León. Por tanto Clemente hablaba «complexive, non divisive». La absolución también divisive como se obtiene en el contexto.

(17) Aunque los Concilios y S. León hablaban de «circumstantes» la mayoría de los autores lo interpretaron por la que «communiter occurri solet». Claramente lo decía el ritual de Paulo V t. 3 c. n. 25 «quibus (peccatis) utrumque, vel in genere vel in specie cognitis, vel etiam si desiderium confitendi, sive per se sive per alios ostenderit, absolvendus est».

blemática. ¿Cómo podían armonizarse ambas prácticas? ¿Dónde estaba la confesión en presencia en el caso del moribundo?

Pero al teólogo le inquietaba algo más. El punto álgido de la controversia teológica se planteaba así: ¿Dónde estaba la diversidad en el caso de Clemente y en el de S. León?

La tendencia más acentuada entre los primeros comentadores se pronuncia por la invalidez absoluta de toda confesión hecha en ausencia (18). Por tanto en la petición del sacramento, el moribundo hacía una confesión en presencia. En efecto los testigos que notificaban al sacerdote en presencia del moribundo la voluntad de éste "se habent ad modum interpretum" (19) y aun en el caso de que aquellos no estuvieran presentes, se daría una presencia moral continuada que pasaría del enfermo a los testigos y de éstos al sacerdote (20).

Otra tendencia menos numerosa, a raiz del Decreto, sostenía que éste hablaba solo de ilicitud, excluido el caso de necesidad, en que la confesión a distancia sería válida (21).

A esta deducción llegaban impulsados por el caso del Moribundo. Además, como argüía Valencia, y después los Wirceburgenses, "Moraliter enim rem aestimando, satis etiam quis per nuntium aut litteras confitetur" (22).

La tercera teoría que se ha abierto paso preferentemente en la moderna escolástica, afirma que el Decreto hacía inválida la confesión en ausencia. Con una particularidad: Clemente VIII hablaba de confesión "in sensu stricto", esto es, cuando es acusación distinta de los pecados o modo ordinario de confesarse (23).

(18) I. a S. Thoma, *Cursus theologicus* 9 q. 84, d. 33, a. 4 n. 54 ss. (Parisiis 1886); Salmanticenses, *Cursus theologicus* 20, d. 8, dub. 7, n. 236 (Parisiis 1883); J. Gonet, *Clipeus theologiae thomisticae* 5 (Antuerpiae 1754) d. 12, a. 4, parr. 2, n. 56; G. Vazquez, *In 3 S. Thomae* 4 (Compluti 1614), q. 91, a. 4, d. 2; V. Gotti, *Theologia Scholastico-dogmatica* 3 t. 9, g. 8, dub. 3 (Venetiis 1763); Cl. Frassen, *Scotus Academicus* 10 t. 1, d. 2, a. 2, q. 3, conc. 3 (Venetiis 1794); L. Berti, *De theologicis disciplinis* 7 l. 34, p. 2, c. 2 (Bassani 1789) p. 304; J. Drouven, *De re sacramentaria* 2 l. 6, q. 8, c. 3 (Venetiis 1772); E. Amort, *Theologia ecclectica* 3 d., q. 7, 8 (Bononiae 1753); R. Billuart, *Summa S. Thomae...* t. 3, p. 3, d. 7, a. 4, s. 2 (Parisiis 1887); P. Scavini, *Theologia moralis universa* 3, l. 3, t. 10 d. 1, c. 2 (Mediolani 1896); P. Gazzaniga, *Praelectiones theologicae* 9, d. 6, c. 8, n. 360-1 (Venetiis 1797).

(19) V. Gotti, *o. c.*, d. 3, ad. 9; I. a S. Thoma, *o. c.*, ad. 62. Gonet, *o. c.*, a. 4, n. 78.

(20) Todos los autores citados en la nota 18 abundan en este argumento. Cfr. I. a S. Thoma, *o. c.* n. 62.

(21) Gr. de Valentia, *Commentar. Theologicorum* d. 7, q. 11, punct. 1, col. 1720-21 (Ingolstadii 1579); J. Platel, *Synopsis cursus theologici* p. 5, a. 6, par. 5, n. 756 ss. (Brugis et Insulis 1886); Wirceburgenses t. 5, v. 2, p. 176-78 (Lutetiae Parisiorum 1854)... y otros citados por Platel.

(22) Valentia, *o .c.* col. 1721.

(23) J. de Lugo, *De Sacram. Poenit.* d. 17, s. 4, n. 76 (Lugduni 1651); G. Hurtado, *Tract. de Sacramentis et Censuris* d. 8, dif. 5 (Antuerpiae 1633) p. 144; Palmieri, *Tract. de Poenitentia* (Prati 1866) p. 165; I. Sasse, *De Sacramentis Ecclesiae* s. 2, c. 5, (Friburgi Br. 1898) p. 212; G. Huarte, *Tract. de Sacramento Poenitentiae* (Romae 1913) p. 149 s.; C. Boyer, *De Poenitentia et Extr. Unctione* (Romae 1942) p. 79 s. Ch. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae* v. 7 De Sacramentis p. 2 (Friburgo 1900) n. 195; J. Puig de la Bellacasa, *De Sacramentis* v. 2 (Barcelona 1941) n. 871-74, y otros muchos.

Por consiguiente el error de Suárez fué ver incluído en el Decreto el caso del Moribundo. Aquel hablaba de confesión *distinta*, San León y los Concilios de Cartago y Orange, de *genérica*.

Ya en aquel tiempo se propuso con toda sinceridad la dificultad: Si en extrema necesidad es válida la confesión genérica entre ausentes, ¿por qué no lo es la confesión distinta, más perfecta y, permítasenos la expresión, más sacramental?

Ante este panorama de opiniones que se contradicen, nace otra interpretación que plantea el problema de la necesidad absoluta de la confesión sensible, y que suele llamarse, quizá con demasiada precipitación, escotista (24).

La confesión sensible sería necesaria por mandato de Cristo, siguiendo al Tridentino (25), pero en un caso de verdadera imposibilidad bastaría el deseo de confesarse, o simplemente la contrición interior.

El Decreto tendría esta explicación: Clemente VIII ha legislado para todos los casos en que la confesión sensible se requiere necesariamente.

En el caso del moribundo no se da confesión, aunque se de sacramento, sino un deseo de ésta. Esta petición o deseo no es confesión, que entonces no se requiere, sino manifestación clara de la contrición interna del penitente y que hace más cierta para el sacerdote la eficacia del sacramento. Esta petición hacía posible una absolución sin condición alguna.

Una solución tan tajante rompe con la mayoría escolástica.

Por tanto "a priori" podemos decir que tal solución no está exenta de graves inconvenientes. Dificultades que hicierón a Suárez rechazarla "a limine". Es hacer injuria al Pontífice el recurrir a una teología de tan mala calidad (26).

¿Dónde se encuentra la dificultad de esta opinión? Sin duda alguna la teoría tomista de la materia esencial en el compuesto sacramental y el aspecto judicial de la penitencia son los dos pasos más duros que esta teoría debe salvar.

Nuestro empeño aporta a la solución del problema el estudio histórico de un período de la Escolástica. Prescindimos del estudio genético de las ideas. Para ello hubiese sido necesario adentrarse en un período de tiempo que va desde la Patristica hasta la Edad Media, por desgracia todavía virgen. El intento, a fuer de fructuoso, sería interesante, pero nosotros no lo hemos pretendido.

---

(24) Hasta qué punto Escoto y su escuela puedan decirse iniciadores de esta teoría lo diremos más tarde en la parte dedicada a la escuela franciscana.

(25) Sesión 16 cn. 6 D. 916.

(26) De Scorraille, o. c. v. 2, p. 78.

III

ESCUELA DOMINICANA

La Orden de Predicadores acusa en esta cuestión una línea uniforme, sin disonancias.

Esta rigidez de Escuela que se advierte sin esfuerzo en cualquier problema teológico, se acentúa visiblemente aquí.

Sin duda, la postura definida de Santo Tomás en este asunto juega un papel decisivo. Esto nos obliga, aunque no encuadre en el marco histórico que nos hemos asignado, a tratar de exponer su mentalidad genuina preferentemente bajo el tamiz de sus discípulos forzados por su influjo doctrinal en la Escuela dominicana.

A) LOS CONSTITUTIVOS DE LA PENITENCIA

La aparición de dos elementos, material y formal, en la composición física de los sacramentos comienza a insinuarse en S. Agustín: "Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" (27).

Esta distinción, "verba et res", que se hace clara en Pedro Lombardo (28), adquiere su más perfecta analogía con el compuesto hilemórfico de Aristóteles en la concepción sacramentaria de Santo Tomás (29).

La materia y la forma no son simplemente dos elementos del compuesto, uno indeterminado, potencial, que se actúa y determina por el otro, la forma; sino que, urgiendo más la analogía, son partes esenciales, constitutivas del mismo.

---

(27) S. AUGUSTINUS, P. L. 35 col. 1379 s.
(28) P. LOMBARDUS, *Sentent.* 4, d. 1.
(29) S. THOMA, 3 q. 60, a. 6, ad. 2; 3, q. 90, a. 2.

Los actos del penitente, a saber: contrición, confesión y satisfacción (30) no son "res corporales" y por tanto no podían llamarse materia. Santo Tomás tiene una réplica pronta diciendo: En el concepto de materia hay que comprender los "actus sensibiles exteriores" que corresponden a aquellas, v. gr. el agua en el bautismo (31). En todos los sacramentos, excepción hecha del matrimonio y la penitencia, se da una gracia "superabundans" a toda la facultad del acto humano.

Esta gracia emana de la virtud de Cristo, como de un principio extrínseco. Los actos humanos no son aquí esenciales al sacramento, sino meras disposiciones.

Por el contrario en la penitencia y en el matrimonio que tienen un efecto correspondiente a los actos humanos, éstos, en cuanto sensibles, hacían de materia (32). Los actos del penitente son la materia del sacramento, "partes integrales", que lo constituyen y de ningún modo partes subjetivas o potenciales (33). Así las cosas, la materia, en nuestro caso los actos, eran tan esenciales al sacramento como podía ser el cuerpo nuestro para formar el "compuesto hombre".

Este modo de hablar sobre el que después volverá el Angélico en su Opúsculo "De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis", lo recoge casi a la letra el Concilio de Florencia en su decreto para los Armenios (34).

He aquí uno de los pilares básicos donde vió reforzada su sentencia, la Escuela Dominicana. Algunos adujeron los textos conciliares como confirmación definitiva de su teoría, los más como más acorde con ella (35).

L. Vicente Gotti (36) habla de definición tridentina de la materia y la forma, apostillando después "esto cae directamente contra Lutero". Más tajantes son Contenson y más modernamente Larraga. El primero afirma: Esta verdad la afirma expresamente el Tridentino, S. XIV, cn. 4 y aumentando las tintas el segundo dice: "la materia próxima" o "ex qua" son los tres actos del penitente. Así lo ha definido el mismo Concilio Tridentino (37). La generalidad, sin embargo, mantiene una línea más moderada. Juan de S. Tomás, Nuño de Cabezudo, Drouven y Billuart entre los más antiguos y Cerboni, Puig-Xarrié, Gazzániga y Prümmer entre los más modernos,

---

(30) En adelante, para mayor brevedad, diremos simplemente: los «actos» y los «actos del penitente» entendiéndose estos tres.

(31) S. THOMAS, 3, q. 84, a. 1,

(32) S. THOMAS, 3, 1. c. y ad. 2.

(33) S. THOMAS, 3, q. 90, a. 3.

(34) D. 695-702 y la nota 1.ª al fin.

(35) En estos términos abunda la mayoría escolástica que sigue a Santo Tomás.

(36) GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica* v. 1, t. 9, q. 1, dub. 2 (Venetiis 1763).

(37) F. LARRAGA *Prontuario de Teología moral* t. 6, c. 2, resp. 5 (Barcelona 1858).

abundan en afirmaciones parecidas a ésta: Doctrinam S. Thomae propius ad veritatem accedere (38).

El Florentino había copiado a Santo Tomás que entendía, el "quasi materia" no en sentido diminutivo, sino de verdadera materia (39) y el Tridentino, aunque no había querido condenar ninguna sentencia de escuela (40), sin embargo obtenía una declaración de su mentalidad respecto de este pasaje en el Catecismo del Concilio que explicó la razón del "quasi materia" (41). La explicación del Catecismo se ajustaba perfectamente al gusto tomista.

La fuerza del Catecismo está en su proximidad al Concilio y mejor que otro podía interpretar la mentalidad de los Padres.

Por lo demás la razón refuerza la sentencia de la materia esencial.

Juan de Santo Tomás (42), pegado a la concepción del Angélico, añadía: Este sacramento es un compuesto artificial y moral. Luego, esencialmente consta de partes. Si falta alguna de ellas, no se da la significación completa. Sin la forma no tendríamos la gracia significada y es claro que, aun habiendo confesión, si no se da la absolución, no se realiza el sacramento. Sin la materia, absolución sin actos del penitente, tampoco. Porque, dado que este sacramento es un "compuesto", éste no puede subsistir sin una parte, la materia, que se una a la forma (43).

Gonet (44) después de citar a los concilios y al Catecismo de Trento concluye: "Los actos del penitente son materia y por lo tanto constituyen intrínsecamente el signo sacramental. Si fuesen sólo disposiciones, tendríamos que el que no se confesara, recibiría el sacramento, lo que es absurdo. La contrición y la confesión son esenciales, la satisfacción es sólo integral,

---

(38) I. a S. Thoma, *Cursus theologicus* t. 9, q. 84, d. 33, a. 4 (Parisiis 1886) p. 599; D. Nuño de Cabezudo, *Commentarii et disputationes in 3 partem d. Thomae* a. q., 60 usque ad 84 exclusive; In 3 partem D. Thomae q. 61, a. 6 (Vallisoleti 1601); Billuart, *Summa S. Thomae...* t. 3, d. 1, a. 2; T. de Cerboni, *De Sacramentis Ecclesiae* t. 6. d. 22, p. 2, c. 3 ss. (Matriti 1825); *Praelectiones theologicae* 9, d. 6, c. 4, n. 111 ,p. 121; Puig Xarrie, *Institutiones theologicae...* 3 c. 5, n. 646 (Barcinone 1863) p. 321; D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis* 3 c. 1, a. 4, n. 327 (Friburgi Br. 1923) p. 224.

(39) Billuart, *De Sacram. Poenit.* l. c.

(40) P. Pallavicini, *Vera Concilii Tridentini historia* p. 2, l. 12, c. 12 (Antuerpiae 1670) p. 339. Los autores citados en la nota 38 y casi todos los escolásticos.

(41) El texto a que aluden con frecuencia los autores, se encuentra en el Catechismus ad Parochos (Cesaraugustae 1830) p. 2, c. 5, n. 13, De Sacramento Poenitentiae que dice así: Neque vero hi actus quasi materia a Sancta Synodo appellantur quia verae materiae rationem non habeant, sed quia eius generis materiae non sunt, quae extrinsecus adhibetur, ut aqua et crisma in baptismo et confirmatione.

(42) I. a S. Thoma, *Cursus theologicus...* q. 84, d. 33, a. 4, p. 601.

(43) Cuando proponemos las razones de un autor respecto a una cuestión determinada, no pretendemos un estudio exhaustivo de todas ellas, sino lo que nos parece que es proyección nueva sobre la materia. Los autores en general insisten sobre los mismos argumentos. He preferido esto, porque a la par de dar movilidad al trabajo, nos evita enojosas repeticiones.

(44) Gonet, *Clipeus theologiae thomisticae* t. 5 De Poenitentia d. 1, a. 4, n. 51-53 (Antuerpiae 1754) p. 231.

aunque puede decirse que pertenece a la esencia "per modum connotati et obliqui".

Gotti, defiende su teoría, saliendo al paso de posibles interpretaciones de los capítulos y cánones conciliares (45).

No obsta que el concilio diga que los actos del penitente, expresamente la contrición (46), "prepare y disponga a la gracia".

En estos pasajes no pretende enseñar que disponga a la esencia del sacramento, sino al fruto de él. Y cuando más abajo diga que los actos disponen al sacramento, el concilio toma la parte principal por el todo. Y aunque es verdad que son de la integridad del sacramento, no es menos que constituyen su esencia como la ablución en el bautismo.

De aquí no se sigue que el penitente sea el ministro, a la par que el sacerdote, del sacramento, y que se confiera la gracia. Del mismo modo que el arquitecto de una casa no es el que aporta los materiales, aunque de éstos se componga el edificio, sino aquel que induce en ellos la forma. Este argumento es repetido por la generalidad de los tomistas, respondiendo a la principal dificultad de la Escuela de Escoto.

Billuart (47) concluía: Si los actos del penitente no son materia intrínseca, esencial, no se da ninguna. Entonces ¿para qué sirve la forma? Aunque el Concilio no quiso condenar a Escoto, no hay que olvidar la fuerza del Catecismo de Pío V.

Este argumento lo volvía a remachar Drouven. Lo que pertenece a alguna cosa extrínsecamente, no suele decirse parte de ella. Así, el color de ningún modo es parte del ojo porque sea objeto de él... y terminaba "Cualquiera reconocerá que el Concilio se inclinó más a la sentencia de Santo Tomás que a la contraria" (48).

Otros (49) aducían el principio universal: Todo sacramento exige necesariamente y consta de materia y forma esenciales.

Unas breves palabras del Tridentino parecieron a todos los seguidores de esta teoría cortar todas las posibilidades a los contrarios. En el capítulo 3 se decía "Docet praeterea sancta Synodus, sacramenti paenitentiae formam, in qua "praecipue" ipsius vis sita est..." Luego —concluían— si la eficacia del sacramento está no "únicamente" sino "principalmente" en las palabras de la absolución, hay que buscar en otra parte el complemento de esa eficacia. No puede ser otra cosa que los actos del penitente que un poco más abajo se llaman "quasi-materia" y "partes paenitentiae".

Esta es, a grandes trazos, la teoría dominicana de la materia esencial. Los documentos de la Iglesia y la razón teológica, según ellos, milita-

---

(45) GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica* De Sacram. Poenit. t. 9, q. 1, d. 2, p. 314.
(46) D. 897 y D. 915.
(47) BILLUART, *De Sacram. Poenit.* d. 1, a. 2, p. 401.
(48) DROUVEN, *De re sacramentaria* t. 2, l. 6, c. 2, a. 3 (Venetiis 1772) p. 169.
(49) V. CONTENSON, *Theol. Mentis et Cordis,* l. II, p. 3, d. 1; J. M.ª MORAN, *De Sacr. Poen.* Tract. 5, c. 2.

ban a su favor. Gazzániga (50) resume diciendo: Las sentencias escolásticas se pueden defender impunemente. La tomista es más común después de los Concilios Generales. De aquí que no sin razón se glorían los tomistas de que su doctrina y la del Angélico, es más conforme a la mente de la Iglesia; no dicen sin embargo que esté definida.

B) ASPECTO JUDICIAL DEL SACRAMENTO

Este punto aparece fuertemente ligado al anterior y tiene razón controversial por el caso del moribundo. Si la confesión es constitutivo esencial del sacramento, es ineludible que éste exija intrínsecamente, como acto judicial, la acusación de los pecados o conocimiento de la causa presentada a sentencia. Acusación y conocimiento que sólo es posible mediante el mismo penitente. Por otra parte el moribundo, que se confiesa genéricamente, más aún, el que sólo ha dado señales de contrición o llevado una vida cristiana, puede y debe ser absuelto. ¿Dónde está aquí el conocimiento de causa que hace posible una absolución "iuxta meritum reorum" y una satisfacción o imposición de penas congruas?

Ante semejante dificultad un puñado de autores postridentinos creyeron necesario salvar el elemento judicial, aunque fuese preciso sacrificar otras prácticas que no se compaginaran con este aspecto de la Penitencia. En caso de confesión genérica, arguía (51), no se da noticia al confesor que éste no conozca de antemano. Todos sabemos que somos pecadores (52). En el caso del moribundo ésta es la única noticia que aporta el penitente. De aquí que el Concilio de Trento, ya que el sacerdote no puede ejercer este juicio sin conocer la causa, colige que no basta la confesión genérica, sino que es necesaria la específica.

M. Cano había visto que el problema estaba sembrado de escollos: "quisiera aquí más bien oir que enseñar".

La concepción judicial de Cano, como veremos después al tratar del Concilio de Trento, era sumamente rígida. Los apóstoles habían recibido de Cristo la potestad judicial; el juicio era inepto, si el juez no conocía distintamente los delitos del reo. Con esto se coartaba grandemente la eficacia de la penitencia, reduciéndola a los casos de confesión específica. Cano respondía a esta dificultad: No es necesario que el legislador provea todas las eventualidades privadas y anormales. Ahí estaba para confirmarlo el caso del bautismo en los párvulos. Algunos de éstos morían sin poder bautizarse (53).

Cuando el ritual de Paulo V. hizo común en la escolástica la prácti-

---

(50) Gazzaniga, *De Sacram Poenit.* t. 9 ,d. 6, c. 4, n. 109-112 p. 122-123.

(51) D. Soto, In 6, d. 18, q. 2, a. 5; P. de Ledesma, 2, p. 4. q. 9, a. 5, d. 2; M. Cano, *Relectio de poenitentia* t. 2, p. 5 (Matriti 1791) p. 526.

(52) *Concilium Carthaginense*, cn. 6-8 D. 106-8; *C. Tridentinum* s. 6, c. 11 y cn. 23 D. 833, 804. Cfr. Mt. 6, 12 y Iac. 3, 2 etc.

(53) Cano, *Relectio de Poenit.* p. 6 p. 607-608.

ca de absolver al moribundo, las escuelas, también la dominicana, se desvían de esta rigidez excesiva.

Todos estaban conformes con la proposición universal: Si no hay confesión, no puede concederse la absolución; pero negaban el supuesto de Cano. La desviación de éste consistía en que había tomado las palabras del Concilio a la letra. La confesión es necesaria (54) siempre, ya que es parte esencial del sacramento. Necesidad que se corrobora con el aspecto judicial de la Penitencia.

Todo juicio se compone de juez, acusador y reo. En el juicio sacramental los dos últimos se fusionan en uno. El mismo reo se acusa. Por tanto, desde ahora podemos anticipar: para la escuela dominicana el juicio consta esencialmente de dos elementos: acusación y sentencia.

Santo Tomás, aunque admitamos con M. Cano, que no habla adrede de la confesión genérica, usa tales términos al hablar de la necesidad de la confesión, combinada con el aspecto judicial, que no se puede dudar que la requería para cualquier eventualidad (55). Citando a Boecio decía: "Si opera medicantis spectas, oportet quod morbum detegas". "Sed de necessitate salutis est quod homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo est de necessitate salutis quod morbum per confessionem detegat".

En el juicio civil, sigue, no es el mismo el juez y el reo. El juicio espiritual es "ordinatius". Luego, el pecador que es reo no puede ser juez de sí mismo, sino ser juzgado por otro. Y así conviene que se confiese a él. Y más abajo añadía: los ministros no pueden imponer un remedio conveniente, si no conocen el pecado, lo que se hace por confesión del que ha pecado.

Esta exigencia de alguna acusación para que el juicio pueda subsistir se acentúa en el XVII y XVIII.

Juan de Santo Tomás (56) señala la diferencia abismal que media entre la potestad bautismal y la penitencia. Aquella cae fuera de la órbita judicial, la que no puede ejercerse sin conocimiento de causa; nadie por otra parte puede juzgarse a sí mismo.

Gonet (57) afirma que no puede absolverse al que sólo ha vivido cristianamente, y acto seguido da la razón: Porque sin alguna acusación no hay juicio. Es parte esencial. La manifestación del dolor en el moribundo equivale a la confesión. Después rebate como menos probable la sentencia extrema de los antiguos tomistas.

---

(54) Pasamos generalmente por alto la confrontación de textos que los escolásticos dedican a la «necesidad de la confesión» por dos razones: a) Su intención se dirige a probar contra los protestantes que la necesidad no es de derecho eclesiástico, sino divino-positivo, y en la mayoría de los casos sin determinar si es necesidad de medio o de precepto. b) Porque su posición definida ante los elementos constitutivos del sacramento y juicio deja entrever claramente qué necesidad admiten de la confesión sensible.

(55) S. Thomas, *Supplement*. q. 6, a. 1-6.

(56) I. a S. Thoma, *Cursus theologicus* q. 84, d. 33, a. 4, p. 600.

(57) Gonet, *De Poenit*. d. 12 a. 4, n. 80, p. 303.

El sacramento-juicio sirve a F. Araujo para reforzar su teoría tomista de la materia esencial (58). "Dios instituyó la penitencia a modo de juicio, el cual consta intrínsecamente del conocimiento de la causa "per allegata et probata" y "de la sentencia del juez".

La opinión de Escoto, seguía diciendo, en realidad y principalmente en estos tiempos, es peligrosa y poco segura en la fe, ya que no se acomoda al estilo de los Padres y Concilios, ni está suficientemente acorde con la institución del sacramento a modo de juicio (59).

Gotti (60) afirma que la necesidad de la confesión es un postulado ineludible del juicio penitencial. "El juez no puede pronunciar sentencia en un juicio de algo que le es oculto. Además su condición de médico y su obligación de imponer una satisfacción congrua exige la confesión (61).

J. M.ª Gazzániga (62) argumenta del texto de la institución, Jn 20, 21-22 : Claramente se deduce de él que Cristo encomendó a los apóstoles y sus sucesores el oficio de jueces. Oficio que no podrán actuar, si no conocen íntegramente la causa ; ésta no podrá conocerse fuera de la confesión de los mismos penitentes.

Estas citas podrían multiplicarse con profusión. Ponemos punto final, ya que la mentalidad de la escuela se mueve regularmente dentro de términos idénticos.

Como se puede constatar por lo hasta ahora visto :

1.º) Todos los autores adoptan ante la penitencia juicio una posición rectilínea.

2.º) El juicio sacramental se acopla fácilmente dentro de las notas esenciales del juicio civil, sin que en las líneas básicas se advierta ninguna disonancia.

3.º) Este aspecto judicial lo traen indistintamente así para asegurar su teoría hilemórfica del sacramento, como para la necesidad absoluta de la confesión sensible.

Esto nos lleva de la mano a estudiar la aplicación que hace la escuela dominicana de estos principios ante el caso concreto del moribundo.

C) LA ABSOLUCION DEL MORIBUNDO

La cuestión del moribundo saltó a la palestra teológica con vigencia nueva al iniciarse el siglo XVII. El Ritual de Paulo V y la nueva luz pro-

---

(58) ARAUJO, *In 3 partem S. Thomae Commentarii* q. 84, a. 1, d. 2, n. 17 (Salmanticae 1634).

(59) Notemos que para Araujo los nominales y escotistas requerían la confesión sólo como disposición meramente interna. 1. c. n. 18.

(60) GOTTI, *De Sacram. Poenit.* t. 9, q. 6, d. 2, p. 338.

(61) En los mismos términos se expresa DROUVEN, *De Re sacramentaria* t. 2, l. 6, c. 1, q. 5 (Venetiis 1772) p. 114; BILLUART, *De Sacram. Poenit.* t. 3, d. 5, a. 1 (Matriti 1790) p. 438.

(62) GAZZANIGA, *De Sacram. Poenit.* t. 9, d. 6, c. 8, n. 284, p. 152.

yectada sobre los textos citados de los concilios de Orange y de Cartago (63) no dejaban lugar a dudas. Se trataba no sólo de una mera posibilidad de absolución, sino de una clara obligación.

El asunto en sus líneas teológicas presenta una problemática de difícil solución. Recordemos la sentencia de los antiguos tomistas. Sentencia que en tiempo de Suárez, encontraba marcadas simpatías en la escuela bañesiana (64).

Había que conjugar la nueva práctica con otras posiciones de escuela definitivamente logradas. De aquí que algunos pretendieran restar fuerzas a las decisiones de Paulo V, y fluctuasen entre negar la absolución, en estos casos, del moribundo "más probable especulativamente hablando" y entre concederla "también posible, y más útil en la práctica" (65".

Hay que apuntar que al comenzar el XVII el caso del moribundo se planteaba en general, en términos distintos a los que ahora se admiten, si no diametralmente opuestos, sí notablemente diferenciados. Porque para J. de S. Tomás, Suárez y otros, el campo se reducía a unas situaciones limitadas. El moribundo para ellos, había llamado al sacerdote, o en caso de que solo hubiese dado señales de dolor, era absolutamente necesario que tales manifestaciones fuesen, al decir de ellos, "in ordine ad claves". Tales premisas era posible encuadrarlas en los principios más exigentes. La sensibilización del dolor salvaba la teoría de la materia esencial, la referencia explícita de éste al sacramento, el aspecto judicial del mismo.

Santo Tomás no dedica un apartado especial al moribundo, como después harían los escolásticos posteriores. Su mentalidad se puede colegir, espigando acá y allá en sus obras. Para el Angélico la confesión vocal es al menos de precepto eclesiástico (66) que explica así: Así como en el bautismo no basta lavar "Abluere" de cualquier modo, sino con un elemento determinado, del mismo modo en la penitencia no es suficiente cualquier manifestación, sino que conviene que se haga con un acto determinado. No sostiene su necesidad absoluta, porque sigue diciendo, "quando non possumus uno modo, debemus secundum quod possumus confiteri" (67). Las demás maneras son supletivas de la confesión vocal. Santo Tomás a esto opone una grave dificultad. El que ante la imposibilidad de hacerlo de otra forma, se confesare por carta, abriría suficientemente su conciencia al confesor y podría ser absuelto. Santo Tomás opta resueltamente por la invalidez de tal confesión (68). En ausencia del sacerdote puede hacerse la

---

(63) Cfr. LUGO, *De Poenitentia* t. 4, d. 17, s. 4, n. 54 ss. (Lugduni 1637) p. 434; I. A S. THOMA, *De Poenit.* t. 9, q. 84, d. 33, a. 4, n. 63 (Parasiis 1884) p. 618; SUAREZ, *De Poenit.* d. 21, s. 4, n. 5-10, p. 463-465; GONET, *De Poenit.* d. 12, a. 4 n. 74 ss. p. 302.

(64) Cfr. DE SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez de la C.ª de Jesús*, t. 2. Traducción del francés por el P. Pablo Hernández. (Barcelona 1917) p. 62.

(65) Cfr. ARAUJO, *In 3 partem S. Thomae Commentarii* q. 84, a. 1, d. 2, n. 22.

(66) S. THOMAS, *Quodlib.* 1, a. 10.

(67) SUPPLEM. q. 9, a. 3, a. 2.

(68) 1. c. ad 3.

confesión a un seglar... porque más pertenece a la necesidad de la confesión los actos del penitente que aquel a quién se hace la confesión.

Para J. de S. Tomás (69) el caso del moribundo se reducía a una sola situación : que hubiese pedido la absolución (70).

Su empeño primordial se reduce a conciliarlo con el Decreto de Clemente VIII. Por lo demás, la integridad de la confesión no ofrecía especial dificultad. Sólo es necesario aquella que en aquel momento es posible y sólo la que es posible es necesaria. Consecuente a sus convicciones de escuela afirma que no basta que el penitente dé señales de arrepentimiento, sino que es necesaria una relación explícita de la confesión. Solamente así podía ser materia del sacramento.

Gonet (71) que concuerda con el anterior en las líneas fundamentales, rebate sin concesiones una teoría nueva que está adquiriendo posiciones en la escolástica. La vida pasada, aunque fuese buena, no puede en modo alguno ser substitutivo de la confesión. De este modo quedaría burlada la institución judicial del sacramento.

Francisco Araujo, se debate entre la teoría y la práctica. En el caso (72) que el penitente ante el sacerdote diese sólo señales de dolor, optaría por absolverlo, dado que en la práctica sería lo más conveniente. Si sólo conociese su arrepentimiento a través del testimonio de los que le rodean, no se puede ni se debe dar la absolución... si alguno prefiere darla siguiendo otra opinión, aunque menos probable, se habría de decir que los actos del penitente subsistían moralmente en lo que dicen los testigos. Ni siquiera se le ocurre la posibilidad de una absolución en otros casos que L. V. Gotti da como probable, dando un paso más en la cuestión.

Gotti (73) que admite los casos anteriores se pregunta si puede absolverse aun a aquel que no pide la absolución. Distingue dos casos. Si el moribundo llevó una vida de pecado o al contrario. En el primero no se ha de dar la absolución. Este tal se ha de presumir que se mantiene en su mala voluntad; en el segundo se puede dar, siguiendo una sentencia probable. Los que lo niegan, se fundan en que tal moribundo no aporta acto alguno que pueda ser materia suficiente. De aquí que la Universidad de París notara con censura la sentencia opuesta, el 3 de febrero de 1665. Los que tienen la parte positiva argumentan así : El que ha vivido cristianamente, frecuentando los sacramentos, aunque en tales circunstancias no la pida, porque no puede, se presume que la pide y no quiere dejar este mundo sin la recepción de los sacramentos.

Martín Wigandt (74) marca otra vez un retroceso. La vida anterior no puede ser una especie de confesión suficiente para dar la absolución. En

(69) I. a S. Thoma, *Cursus theologicus* q.84, d.33, a.4, n.65 (Parissis 1884) p. 618.
(70) Cuando usamos las frases «llamar al sacerdote» «pedir absolución» «deseo de confesarse», entendemos una misma cosa: reconciliación por medio del sacramento de la Penitencia.
(71) Gonet, *De Poenit.* d.12, a.4, n.79-80.
(72) Araujo, *In* 3 *partem*... q.84, a.1, d.2, n.22.
(73) Gotti, De Sacram. Poenit. t.9, q.6, d.2, n.16.
(74) Martin Wigandt, *Tract. de Poenitentia, Examen* 1 p. 491.

este caso faltan los elementos esenciales del sacramento; aunque se dé dolor interno, se requiere esencialmente alguna acusación de los pecados, que no se da en este caso. A lo sumo se daría una interpretación de la voluntad de confesarse, de ningún modo una confesión. El caso del Papa Clemente que dicen absolvió a un obrero que trabajando en San Pedro cayó de un andamio, desde una ventana de sus habitaciones, no es cierto (75); si lo fuese, el Pontífice hubiese actuado entonces como doctor privado.

Ni vale la paridad con la extremaunción, que puede darse en caso idéntico, ya que en la penitencia el acto sensible, que aquí no se da, es parte esencial. Ante un moribundo en estas circunstancias sólo resta una solución: Encomendarlo a la misericordia de Dios.

José M.ª Morán (76) escribe después de S. Alfonso al que cita y sigue repetidas veces. El caso del moribundo tiene ya su estado de madurez. El autor se opone la situación que le podía crear más dificultades. El enfermo que está destituído completamente del uso de los sentidos. Aboga por la absolución condicional. "Ni se diga que en este caso no se da dolor ni materia sensible, porque a esto se responde que quizá en algún intervalo de lucidez desee la absolución, tenga dolor y lo sensibilice, aunque entonces el confesor no advierta tales señales.

Aun más, aquel que ha muerto en el acto de pecado debe ser absuelto "sub conditione" "si apponis veram materiam". Después Morán da unas reglas prácticas para tratar de que el penitente sensibilice el dolor.

Más recientemente Prümmer (77) explica así la licitud de la absolución en aquel que no da actualmente señales de arrepentimiento: Puede y debe darse la absolución al moribundo cristiano con tal que tenga intención, al menos interpretativa, de recibirla, la que siempre se puede presumir, aun en herejes y cismáticos. La razón es obvia: cualquier cristiano ha manifestado alguna vez externamente su deseo de morir religiosamente v. g., en las palabras del Ave-María; "Ahora y en la hora de nuestra muerte".

Este deseo lleva necesariamente consigo la voluntad de hacer todo lo que sea preciso para la remisión de los pecados, entre lo que está la confesión y contrición. Y añade más abajo: Ni se diga que en este caso se da sacramento sin materia. En tal intención virtual permanece la materia suficiente, también virtual, esto es la confesión y la contrición manifestada externamente.

Para terminar podemos resumir así el pensamiento de esta escuela:

1.º) Los textos de los concilios de Florencia y Trento concuerdan mejor con la teoría tomista.

2.º) La concepción general de "materia y forma" únicamente en ella.

---

(75) Cfr. de Lugo, *De Poenit.* d.17, s.3, n.34. «Haec tamen narratio nullum habet fundamentum: diligenter enim petii a multis doctis et prudentibus viris qui iam a multis annis in hac urbe Romae commorantur et ipsius Clementis tempore aderant, qui rem omnino fabulosam putant».

(76) J. M. Moran, *Teología Moral* 2 t.5, a.4, n.21 (Madrid 1899).

(77) Prümmer, *De Poenitentia* c. 1, a. 4, n. 36.

3.°) La razón teológica explica perfectamente la teoría de Santo Tomás.

4.°) El juicio sacerdotal se compone esencialmente de acusación y sentencia.

5.°) Los constitutivos de la penitencia y el aspecto judicial se completan y se explican mutuamente.

6.°) Alguno llega a decir que el juicio sacramental sólo tiene explicación en ella.

7.°) Ante el caso del moribundo, los tomistas más antiguos mantienen cierta reserva, y a veces, abierta oposición.

8.°) Posteriormente se abandona esta rigidez y se admite la posibilidad de una absolución eficaz.

9.°) Nunca acuden a otras teorías para la absolución del moribundo concentrando su empeño en buscar en cada caso una señal exterior que concuerde con sus principios especulativos.

10.°) Este empeño encuentra a veces explicaciones peregrinas, aunque no es exclusivo de esta escuela. Lo que puede hacernos pensar si consiguen el ajuste perfecto entre teoría y práctica.

IV

LA ESCUELA FRANCISCANA

La Escuela dominicana tiene como iniciador de su teoría a Santo Tomás. La franciscana a Duns Escoto. Mientras aquella nunca se coloca frente al Angélico, rarísima vez disiente en su interpretación, ésta no muestra tanta sumisión por D. Escoto. Las causas que se asignen pueden ser diversas (78). Quizá el Doctor sutil no sostiene una tesitura tan uniforme, quizá la mayoría abrumadora de los contrarios, o tal vez la terminología de los concilios se dejó sentir con fuerza en la escuela franciscana.

Sus tendencias pueden catalogarse en tres grupos:

1.°) Los que se pronuncian decididamente por la pura teoría escotista frente al tomismo.

2.°) Quienes abiertamente rebaten a Escoto y a aquellos.

3.°) Los que tratan de conciliar ambas tendencias al menos en el pensamiento del maestro franciscano.

Es verdad que según la sentencia más pronunciada de esta escuela, toda la esencia de la penitencia está en la absolución del sacerdote solamente, pero también para los escotistas el sacramento ha sido instituido a modo de juicio, cuya constitución presenta elementos afines. De aquí que la escolástica posterior se bifurcara doblemente: Los que creyeron que Escoto y su escuela dejaba intacta la necesidod absoluta de la confesión sensible (79) y quienes sostienen que favorece la opinión opuesta (80).

---

(78) Cfr. A. Vacant, *Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot* (París 1891) p. 1. 26. 32.

(79) Cfr. P. Galtier, *De poenit.* (Roma 1950) n. 368 ss. y en general a todos los autores escotistas de relieve.

(80) Cfr. F. Araujo, *In 3 D. Thomae* q. 84, a. 1. n. 22.

A) CONSTITUTIVOS DE LA PENITENCIA

La teoría escotista (81) respecto a la esencia del sacramento se aparta radicalmente de la concepción tomista. El signo sacramental lo constituye exclusivamente la absolución. Los actos del penitente no son en modo alguno esenciales al sacramento de la penitencia. Como hicimos con Santo Tomás procuraremos hacer con Escoto hasta donde nos sea posible. Digo hasta donde nos sea posible, porque no se puede decir la última palabra en una cuestión donde ni sus mismos discípulos se encuentran acordes.

Damos su pensamiento como aparece en sus obras, sin omitir las acotaciones que vayan haciendo los autores.

Escoto (82) niega rotundamente que los actos del penitente sean parte de la penitencia. Lo que prueba por un argumento general: el pecado, dice, es un simple defecto. Luego puede obviarse "competere sibi" con un remedio también simple. La penitencia es el remedio... la consecuencia surgía sola... no es necesaria una penitencia con partes. El Tridentino habla expresamente de los actos "parte de la penitencia" (83). De aquí que la proposición "in universum" no pueda defenderse. Algunos dijeron que este modo de hablar habría de corregirse después del Tridentino (84). Los escotistas lo defendían diciendo que el Doctor sutil sólo negaba que fuesen partes esenciales, no que fuesen partes integrales (85). Sin embargo, un poco más abajo, Escoto afirma "Non sunt partes integrales: Totum non praedicabitur de tali parte" ¿Quizá negó que fuesen partes de la penitencia en general y no del sacramento?

Escoto afirma en la disputa 16 q. 1 n.° 7, que los actos se requieren en el sacramento de la penitencia para que éste se pueda recibir dignamente.

En el n.º 12 de esta misma cuestión dice que ellos son partes en el sentido que son disposiciones congruas y preámbulos convenientes para la recepción del sacramento de la penitencia. La solución sacramental los presupone y exige para que el penitente sea capaz del signo sacramental de la absolución. Ahora solamente transcribimos los pasajes que parecen favorecer la sentencia extrema de la escuela. Los argumentos de las otras tendencias irán apareciendo en el decurso de este capítulo.

Frassen, el autor más representativo de la escuela escotista (86), se enfrenta noblemente con la sentencia de Santo Tomás. Los actos del penitente son materia del sacramento, pero no "ex qua", de ellos no se consti-

(81) Llamamos así a la típicamente diferenciada de la tomista o sea a la primera tendencia.
(82) Escoto, *In* 4 *Sent*. d. 16, q.1 (Venetiis 1617) p. 663. Cfr. In 4 Sent. d.14, q.4, n.3
(83) *C. Tridentinum*. Sess. 14 c.3, cn.4, D 896 y 914.
(84) Cfr. Palmieri, *De Poenitentia*, th. 14, p. 173.
(85) Frassen, *Scotus Academicus*, *De Poenit*. d.2 a.2 q.2 c.2 (Venetiis 1744) t. 10, p. 376.
(86) Cfr. M. Grabmann, *Historia de la Teología Católica* (Madrid 1940) p. 249; H. Hurter, *Nomenclator Theologiae* t. 4 (Oeniponte 1893) p. 630 dice hablando del Scotus Academicus: Opus in scotistarum schola praecipuum, eruditum et clarum.

tuyen sino "circa quam" (87). Son partes integrales que necesariamente concurren, pero no esenciales, ya que la esencia la constituye la forma. Esta es la sentencia de Escoto.

El sacramento es un signo práctico de la gracia, por tanto, aquello lo constituirá en lo que tal gracia se produzca "in recto". Esto sólo ocurre en la absolución, mientras que los actos se requieren "ut previi vel ut sequentes". Al no producir la gracia, no pueden decirse sacramento o parte esencial de él.

Como ya había insinuado Escoto (88) la contrición es algo espiritual cuyo influjo causativo respecto de la gracia no es otro que el de la oración por la que el hombre implora el auxilio de ella (89). La acusación tiene un sólo cometido: informar al sacerdote. La satisfacción sigue a la penitencia, al sacramento; si fuese materia en el sentido tomista, debía preceder a la forma.

La gracia que producen los actos del penitente es sólo "opus operantis", no sacramental (90).

Así hay que entender al Tridentino cuando dice "quasi materia" y "formam, in qua praecipue ipsius vis sita est". Lo que los contrarios presentaban como dificultad, era más bien una confirmación de la teoría de Escoto. El Concilio había dicho "quasi materia" porque no era materia "ex qua". Aun el mismo Catecismo de Pío V llamó a los actos partes integrantes y no esenciales. Y en última instancia su redacción se debía a teólogos dominicos en su mayor parte.

Cuando en el capítulo 3 de la sesión XIV se lee que la fuerza del sacramento está principalmente en la forma, no quiere decir que en los actos resida alguna, aunque subsidiaria, sino que la eficacia principal, que es la sacramental, está en ella, la otra eficacia que tienen los actos no es propiamente sacramental.

Francisco Henno (91) remacha los argumentos de Frassen. La satisfacción no constituye ni parcialmente el sacramento. Este no produciría la gracia, si no estuviese esencialmente completo. De hecho la produce sin haber cumplido la satisfacción el penitente. De otro modo se condenaría el moribundo. Por tanto sólo es parte integral extrínseca.

Tampoco consiste la esencia en la contrición y confesión, aunque se requieran necesariamente por parte del penitente. Se confirma por el Florentino y Tridentino que hablan indistintamente de la satisfacción y de éstas. Luego si aquella no es esencial, de éstas debe decirse otro tanto (92).

---

(87) FRASSEN, *Scotus Academicus, De Poenit.* d. 2, a. 2, q. 2, c. 2, t. 10, p. 375.
(88) Cfr. nota. 82.
(89) FRASSEN, *o. c.* p. 379.
(90) Cfr. A. VEGA, *De iustificacione* l. 13, c. 15 (Coloniae 1572) p. 530 a.
(91) HENNO, *Theologia dogmatica moralis et scholastica, De Poenit.* d. 2, q. 3, c. 1 (Venetiis 1768) t. 8, p. 38.
(92) HENNO *o. c.* p. 39: «quia dicunt indiscriminatim quod illi tres actus sint quasi materia huius sacramenti: quae voces quasi materia non parum etiam faciunt ad conclusionem nostram; nam si credidissent contritionem et confessionem esse de essentia huius sacramenti, quare dixissent esse quasi materiam et non materiam simpliciter?».

El Catecismo Romano (93) y muchos tomistas afirmaban que el término "quasi", se había usado simplemente porque los actos no eran substancia sensible y externa como en otros sacramentos. Henno arguye "ad hominem". ¿Por qué no llamaron a la absolución y a los pecados "quasi forma" y "quasi materia remota" existiendo la misma razón?

Vuelve otra vez sobre el argumento tomista del "praecipue". Si los actos fuesen esenciales, la eficacia "aeque principaliter" residiría en la forma y en éstos. Esta se contiene en los elementos esenciales y ninguna parte es más esencial que otra.

La partícula "praecipue" la añade el Concilio por la satisfacción. Los pecados ya remitidos por la absolución en cuanto a la culpa y la pena. se remiten también por la satisfacción, en cuanto a la pena temporal, parcial o totalmente. Y así se debe decir que la eficacia primaria está en la absolución y la secundaria en la satisfacción.

Cuando el Florentino dice que en todos los sacramentos hay materia y forma, usa el vocablo "perfici" y no "componi" que es distinto... De otro modo el ministro también sería de la esencia del sacramento.

Ni es tampoco absolutamente cierto que la forma sea siempre constitutivo esencial, puesto que no lo es en el sacramento de la Eucaristía (94).

Bernardo de Bolonia (95) añadía: Una cosa es considerar la penitencia como virtud y otra como sacramento. En la primera acepción es cierto que los actos son de la razón formal de la Penitencia; en la segunda ¿quién en sano juicio dirá que éstos han sido instituídos por Cristo para significar y producir la gracia? Esto es solo efecto de la absolución. Sin embargo como todo sacramento debe constar no solo de forma sino también de materia, éste también tiene la suya, pero no como en los demás sacramentos, sino como lo exige el acto judicial.

La materia está en el mismo penitente "ab eoque exhibetur" y ésta son los pecados. Los cuales, considerados en sí, son materia remota; "quatenus exhibita" son materia próxima. Esta materia no puede "active" significar la gracia porque es "circa quam", sino sólo "passive" en cuanto que en ella cae la absolución (96). Los actos se dicen partes integrantes en cuanto se requieren para integrar o perfeccionar esta "exhibitio peccatorum", para obtener la absolución.

---

(93) *Catechismus Romanus* p. 2, c. 5, n. 13 (Patavii 1724) p. 276.

(94) El autor apunta la teoría de Escoto, *In* 4 d. 8, q. 1, ad. 3, p. 249 y de Vazquez, *In* 3 d. 16, c. 3, que afirmaba que las palabras consecratorias eran sólo forma del sacramento «in fieri» y por tanto no pertenecían intrínseca y esencialmente a él.

(95) B. a Bononia, *Institutio theologica* tr. 4, De Poenit., q. 1 § 3, nn. 7-10 (Venetiis 1767) p. 188 b. N. 190.

(96) l. c. «vero quia ad exhibenda illa peccata necesse est, ut paenitens illa ore proferat ,et ad digne exhibenda in ratione paenitentiae necesse est, ut habeat dolorem et propositum atque pro eis competenter satisfaciat: ideo hi actus requisiti etiam dicuntur quasi materia proxima; sed ut constat, non proprie loquendo, verum improprie. Nam proprie, ut dixi, sunt solum ipsa peccata exhibita, et passive considerata...».

Juan de Consuegra (97) se mantiene firme en la línea escotista. Mientras Patricio Sporer (98) se muestra indeciso a definirse por una de las dos teorías. Termina por agradarle más la sentencia de Escoto a la que, según él, favorecen los concilios.

El hecho de decir "quasi-materia", en sentido diminutivo, indica que los actos se refieren al sacramento de modo diverso al de las demás materias.

La segunda tendencia de la escuela franciscana pone su principal empeño en conciliar las dos teorías: franciscana y dominica. Siempre trayendo a Escoto a la teoría tomista, a la que prefieren. Los demás escotistas como era natural habían entendido mal al Doctor Sutil. Cuando Escoto, dice Dupasquier (99), afirma "non convenit tamen quod (actus) sint partes eius intrinsecae", considera al sacramento bajo un aspecto parcial: "quid importat in recto". El sacramento, sin embargo, en un sentido amplio, adecuado, consiste no sólo en la absolución, sino también en la materia. Y es claro que los actos del penitente son la materia de la penitencia, como dijeron los Concilios y explicó el catecismo de Trento.

Crescencio Krisper sostiene que la cuestión es puramente verbal. Admitir (100) que los actos son de tal modo necesarios que sin ellos no hay sacramento, es admitir en realidad que hay algo previo que es determinable por otra cosa posterior que la determina, materia y forma. Partes esenciales también para Escoto (101). Por tanto no sienten rectamente los que afirman que la ambigüedad del Tridentino en esta cuestión, como así mismo el cambio de frase "sufficere attritionem ad sacramenti huius constitutionem" del capítulo 4, por la actual y definitiva "ad Dei gratiam in sacramento penitentiae impetrandam disponit" (102) se debió a no querer condenar a Escoto, si se mantenía la primera redacción. De las palabras del Doctor Sutil se deduce lo contrario, aunque la opinión de algunos escotistas, violentando las palabras del maestro, opine de otra forma. La sentencia de éstos y no la de Escoto pudo ser causa de tal mutación.

Gabriel Boyvin en su tratado "De sacramentis in genere" (103) asienta como proposición universal: "Todos los sacramentos constan de materia y forma". Después en el "De Paenitencia" (104) ante la oposición de ambas escuelas aboga por un fácil ajuste de ambas tendencias. Escoto entiende por esencia lo que precisamente significa la gracia. Si las solas palabras resumían toda la significación, en ellas se producía. No obstante, esto no impide que los actos del penitente se requieran para formar la esencia completa del sacramento.

---

(97) J. de Consuegra, *De Poenit.*, d. 4, q. 3.
(98) P. Sporer, *Theol. moralis sacramentalis* p. 3, c. 1, sec. 2, n. 20 (Salisburgi 1700) pp. 261 b-262.
(99) S. Dupasquier, *Summa Theol. Scotisticae*, De Paenit. d. 4, q. 2, conc. 1
(100) C. Crisper, *Teol. Schol. Scotist.*, *De paenit.* tr. 12, dist. 9, q. 1, n. 6.
(101) Escoto, *In* 4 *Sent.* d. 3, q. 2 (Parisiis 1894) t. 16, n. 3, p. 284.
(102) D. 898.
(103) G. Boyvin, *De sacramentis in genere*, d. 1, c. 1, q. 4.
(104) Boyvin *Dé poenitentia*, c. 5, q. 3.

Bartolomé Mastrius y Brancatus de Laurea (105) presentan una mayor desviación de la escuela. Pero aun así, se resisten a romper definitivamente con Escoto.

La tercera tendencia abre una profunda escisión en la escuela franciscana. Unos, veladamente, otros en abierta posición, se colocan frente al Maestro. En realidad de verdad esta posición extrema la adoptan un número reducido de autores de segunda magnitud.

El capuchino Tomás de Charmes (106) sigue la sentencia tomista a la que llama "Común", rebate a Escoto del modo conocido y añade: "los actos del penitente son disposiciones, si se consideran como procedentes de éste; son partes intrínsecas en cuanto son elevadas por el sacerdote para la constitución del sacramento. De que sean partes esenciales se sigue que no pueda darse sacramento a un tiempo válido e informe (107).

Para Benjamín Elbel (108) la disputa es meramente especulativa; no tiene apenas vigencia en la práctica. Después de exponer las dos sentencias asegura que los tomistas tienen más visos de verdad. Los actos del penitente producen la gracia "ex opere operato".

Gabriel de Várceno (109) que resume y ensambla la doctrina de Scavini, Gury y Charmes, se reduce a mantener la doctrina de éstos contra Escoto. Lo definió Trento al decir "quasi materia" y lo explicó el Catecismo Romano.

Así las cosas, nos inclinamos a decir, que la primera tendencia encabezada por Vega y Frassen encuentra más llano el camino en la interpretación de Escoto. A ésta la llamamos sentencia escotista.

B) ASPECTO JUDICIAL DEL SACRAMENTO

La escuela escotista presenta en este punto un panorama de líneas paralelas. La discrepancia de los escotistas puros con los tomistas y los restantes franciscanos se reduce a ésta: si los actos del penitente no son esenciales al sacramento, la acusación del reo, la confesión, no es esencial al juicio, aunque se requiera para pronunciar una sentencia justa (110).

---

(105) B. Mastrius, *In 4 Sent.* d. 5, q. 2, s; Brancatus de Laurea, *De Paenit.* d. 17, a. 1.

(106) T. de Charmes, *Theologia universa dogmatica nempe et moralis.* De paenit. c. 2, a. 1, (Parisiis 1877) t. 6, p. 305.

(107) Autores del más rígido tomismo en este punto sostienen con toda probabilidad lo contrario. Cfr. Galtier, nn. 417-421; F. Ter Haar, *De Sacramento Paenit. valido et informi*: EphTheolLov (1938) 625; Boyer, *De Poenit. et Extrema Unctione* (Roma 1942) p. 334.

(108) B. Elbel, *Theol. Moralis per modum conferentiarum* p. 9, conf. 1, n. 6 (Paderbornae 1892) p. 201.

(109) G. de Varceno, *De Paenit.* tr 18, c. 11, a. 1.

(110) Frassen, *o. c.* p. 378 a: «Iudicium enim humanum essentialiter et in recto solum dicit sententiam iudicis, per quam absolvitur vel condemnatur reus; aliqua vero connotat in obliquo ut iusta sententia possit proferri».

¿Qué puede deducirse de aquí para la necesidad absoluta de la confesión sensible? No es lugar todavía de decirlo. Lo cierto es que para ellos se imponía de una u otra forma la necesidad de alguna acusación.

Henno (111) sostiene una línea parecida a Frassen. "Iudicium dicitur a iudicare" esto es: zanjar definitivamente una cuestión por la sentencia. El juicio es principalmente la sentencia del juez que absuelve o condena. Lo demás son meros prerequisitos para una sentencia justa.

Consuegra (112), apoyado en el Tridentino, dice "Si en la absolución del ministro se verifica el sacramento a modo de juicio, en ella está la esencia del sacramento".

Y más abajo prosigue (113): Si éste fué instituido por Cristo judicialmente, el ministro ha de conocer qué ha de atar y qué ha de desatar.

Esta misma argumentación siguen muchos autores de esta escuela. Bernardo de Bolonia y Sporer (114).

Como es lógico suponer, los restantes escotistas seguidores de Santo Tomás en la cuestión anterior defienden una necesidad absoluta de la acusación sensible.

Crescencio Krisper (115) dice que la acusación judicial exige acusación del delito esencialmente. El penitente debe dar alguna señal exterior por la que muestre al sacerdote juez su disposición de ánimo (116).

Por lo que llevamos dicho se ve claramente la imprecisión de los autores que quisieron y aun ahora se empeñan en ver en la escuela franciscana, un aliado de la teoría de la necesidad de la confesión sacramental, como mera disposición interna.

Si la teoría de Escoto da pie a ello, lo veremos después. Pero ni éste, al menos bajo el tamiz de sus discípulos, ni ningún escotista especulativamente la favorece.

Aun cuando usan el término "disposición", lo entienden como contradistinto a "esencial".

En sus concesiones progresivas a todas las posibilidades de absolución en el caso del moribundo siguen la evolución de toda la escolástica manteniendo "generalmente" la necesidad absoluta de una exteriorización de la voluntad interior, requerida, al menos, como "conditio sine quo non" por el sacramento-juicio.

Digo generalmente, porque, como veremos ahora, saltan a la vista algunas disonancias, a mi parecer siempre desacordes con principios firmemente admitidos por ellos mismos. Pero incapaces de definir a toda una escuela.

---

(111) Henno, *o. c.*, p. 42; *cfr.* Scotum, *In* 4 *Sent.* d. 17 q. 1, nn. 5-12.
(112) Consuegra, *De Paenit.* d. 4, q. 3, conc. 2.
(113) *o. c.* q. 7.
(114) Bernardo de Bolonia, *o. c.* p. 209 b: «Nulli committitur potestas iudiciaria seu arbitraria nisi alteri imponatur necessitas submittendi se illi»; Sporer, *o. c.*, p. 337 b: «nec cognoscere causam nisi sensibiliter sibi manifestatam».
(115) Krisper, *De Paenit.* tr. 12, d. 9, q. 1, nn. 9. 12.
(116) Cfr. B. Elbel *o. c.* n. 210, p. 275.

C) ABSOLUCION DEL MORIBUNDO

Frassen plantea la cuestión de Suárez (117). Afirma sin paliativos que tal confesión en ausencia es inválida. El caso para él presentaba otro aspecto. Los testigos declaraban que el moribundo tenía voluntad eficaz de confesarse. El problema era entonces de relativa facilidad. Todo se reducía en este caso a ver allí alguna confesión, que para Frassen en este caso era a modo de intérprete.

Gabriel Boyvin (118) argüía: Si el penitente ha dado señales y lo atestiguan quienes lo vieron, se podrá absolver. Por el contrario si no existe ese testimonio, no se puede dar ni bajo condición. Para que pueda aplicarse la forma debe darse una materia "probabiliter disposita".

Patricio Sporer (119) admite que puede darse la absolución, aunque no estén los testigos. Tendríamos una confesión que virtualmente o al menos piadosamente se presume que perdura así hasta la absolución (120). Si no se da señal alguna, no es lícita ni válida la absolución. La razón es clara: Aquí no se da confesión externa al menos virtual que es parte esencial, cuando menos condición necesaria. Siempre cabe la posibilidad de que estas señales las haya dado, o quizás las dé, en cuyo caso, según la opinión más favorable al moribundo, sería lícita darla "sub conditione", añade Elbel.

Crescencio Krisper (121) rompe con una dificultad todavía en su tiempo muy en boga. No es preciso que las señales de arrepentimiento las refiera explícitamente a la confesión como había defendido Suárez y otros muchos (122).

La vida pasada es confesión virtual, al menos dudosa. Si al que da señales de contrición puede y debe absolverse, con más razón al que ha vivido cristianamente (123).

Entre los autores escotistas que podían explícitamente reforzar la sentencia de Ballerini, se pueden contar a Henno y Dupasquier. Y aun el primero creo que con muchas salvedades.

Henno (124) requiere la sensibilización y alguna manifestación en el caso extremo del penitente al que puede absolverse en toda eventualidad. Solo una frase parece hacerle dudar: "La confesión no es sensible por sí ni por la contrición...", y a renglón seguido "praeterea etsi omnis materia

---

(117) Frassen, *o. c.* p. 496 C.
(118) Boyvin, *De Paenit.* c. 7, q. 4, p. 287.
(119) Sporer, *o. c.*, p. 405, b. nn. 644-648.
(120) Cfr. Elbel, *o. c.* p. 274.
(121) Krisper, *De Paenit.* d. 12, q. 1, n. 18.
(122) Suarez, *Op. omnia* (París 1861) t. 22, d. 23, sec. 1, n. 13, p. 512. Entre los posteriores cfr. Sporer, *o. c.* p. 406 b, n. 647; Elbel, *o. c.* p. 272 s. n. 202: «Secus enim non esset sacramentalis, consecuenter nec pars sacramenti». Estos admitían que en caso extremo se podía lícitamente suponer.
(123) Cfr. De Varceno, *De Paenit.* c. 2, a. 5.
(124) Henno, *o. c.* p. 248 ss.

sacramenti deberet esse sensibilis, non tamen omnis quasi materia" (125). Aunque las palabras puedan extenderse en un sentido universal, el hecho de que el contexto próximo hable de la contrición, hace que su sentencia pudiera reducirse a la de Frassen, para quien la confesión sensible es absolutamente necesaria, aunque la contrición fuese espiritual.

Dupasquier es más tajante en su interpretación. Su actitud ante el moribundo es difícilmente conciliable con sus principios tomistas. Para él (126) los actos del penitente son parte del sacramento. La confesión sacramental es necesaria "necessitate medii in re vel in voto". El que en el acto de pecado se ve destituído de los sentidos de tal forma que no puede dar señales de arrepentimiento, no puede ser absuelto. La contrición debe manifestarse de modo sensible al sacerdote.

Y sin embargo un poco más abajo escribe "forte tamen possit, illum absolvere quia et ipse moriens potest habere aliquam dispositionem internam ad gratiam". Esta frase todavía imprecisa toma caracteres más acusados, cuando después al objetarse: "El Tridentino requiere la confesión sensible para que valga la absolución" responde literalmente: "Ordinarie y cuando puede hacerse, concedo; per accidens y en casos extraordinarios, nego; non enim de his casibus raris loquuntur Concilia" (127).

Después de lo expuesto, la mentalidad de la escuela se puede resumir así:

1.º) La teoría escotista niega que los actos del penitente constituyan el sacramento.

2.º) Las razones se fundan en la espiritualidad de la contrición, en que la satisfacción es fruto de la penitencia y la confesión un mero prerequisito para una sentencia justa.

3.º) Respecto a la autoridad de los concilios, tiene una actitud más bien defensora, aunque a veces los interprete claramente a su favor.

4.º) Los argumentos de razón demuestran que se trata de teorías con una probabiidad relativa.

5.º) La desnuda exposición de la teoría escotista no encuentra reparos en admitir actos del penitente que no sean sensibles.

6.º) Sin embargo el elemento judicial exige en esta teoría también la exteriorización del dolor.

7.º) En la apreciación del sacramento-juicio presenta una sola variación: para los dominicos la acusación es parte intrínseca del sacramento; para los franciscanos prerequisito necesario para juzgar equitativamente.

8.º La confesión sensible en la escuela de Escoto es de necesidad absoluta porque así lo exige el juicio penitencial.

---

(125) Henno, o. c. p. 51.
(126) Dupasquier, *De Paenit.* d. 5, q. 2, conc. 2.
(127) o. c. q. 3, conc. 3: «Hoc magis conforme videtur divinae pietati».

9.º) De aquí que esta aplicación al moribundo señale siempre como requisito necesario alguna señal exterior.

10.º) No obstante, como hemos visto, algunos se separan de este modo ordinario. El que falte a veces esa uniformidad de la escuela dominicana se debe a que en aquella, si los actos del penitente no eran materia, holgaba todo empeño de que fuesen sensibles y sólo quedaba el aspecto de disposición interna, mientras que en ésta, tanto esto como la teoría de materia y forma pedía la necesidad de alguna manifestación exterior.

11.º) Como la teoría de las constitutivos deja el problema en igualdad de circunstancias, éste se concentra más bien en el juicio, ya se requiera la acusación como esencial o como condición necesaria.

V

LA ESCUELA JESUITICA

La Compañía de Jesús hace su aparición en la teología cristiana, cuando franciscanos y dominicos han alcanzado un puesto preeminente en la ciencia escolástica. Si a esto añadimos que las teorías que nos ocupan comenzaron a definirse claramente con el nacer de las dos escuelas, a los Jesuítas les restaban dos caminos:

1.º) Aceptar sin más uno de ellos.

2.º) Coordinar sus tendencias opuestas, adoptando una posición neutral y ecléctica.

Adelantando un juicio general, podemos decir que se inclinaron preferentemente a la primera solución, sin menoscabo de que la valía de hombres de primer orden aportaran al conjunto elementos nuevos.

No hay que olvidar que el puñado de autores, que impugnan abiertamente la necesidad absoluta de la confesión sensible, son, en casi su totalidad, de la Compañía de Jesús (128).

A) LOS CONSTITUTIVOS DE LA PENITENCIA

Como insinuábamos más arriba, la teoría tomista de la materia esencial se ve reforzada por la generalidad de los teólogos jesuítas (129).

Esta uniformidad se hace abrumadora en los siglos XVII y XVIII

---

(128) A. Ballerini, E. Genicot, E. Regatillo-Zalba y H. Noldin según algunos. Cfr. S. Gonzalez, *Sacrae Theolog. Summa* (BAC) 4 *De Poenit*. 83, nota 4.

(129) Hay que exceptuar a Maldonado *De Poenit*. p. 3, q. 3, th. 7 que sostiene «ut verior» la sentencia de Escoto. Algunos han querido restar fuerza a este parecer de Maldonado por encontrarse en una obra póstuma. Sus palabras, sin embargo, no admiten paliativos.

y parte del XIX, debilitándose posteriormente, aunque sin perder la sentencia común la simpatía de la mayor parte.

Suárez supone y afirma sin titubeos la veracidad de la sentencia del Angélico. En su tratado "De sacramentis in genere" (130) asentaba la proposición universal: "Todos los sacramentos constan de materia y forma" "Et hoc quidem vel proprie vel secundum aliquam proportionem".

Las razones saltaban a la vista: La Sagrada Escritura hablaba de dos elementos en algunos sacramentos; para los demás teníamos la tradición, avalada por el Florentino y el consentimiento de los teólogos.

A esto se añadían las razones y teorías que hacen más consistente la teoría. "Nam ex verbis unum sacramentum componitur et non omnino per accidens seu per aggregationem. Ergo optime intelligitur unum concurrere per modum materiae et potentiae, et alterum per modum formae et actus". La materia y la forma constituyen intrínsecamente el sacramento. No obsta la distancia que puede mediar en la penitencia entre una parte, la confesión y otra, la absolución, ya que sólo se requiere una proximidad moral que se salva con facilidad en cualquier sacramento.

Pero ¿de dónde procedía la eficacia de esta gracia?

Los franciscanos y algunos más (131) creían que en la sola absolución, por tanto, la materia no es parte esencial del sacramento. Los dominicos y su escuela aplicaban a la materia una fuerza activa. A Suárez le agrada esta solución. No obstante cree que tanto la satisfacción que sigue como la confesión que precede, no producen próxima e inmediatamente la gracia; solamente podría admitirse en la contrición, cuando concurre simultáneamente con la absolución.

Por otra parte, el salto de los escotistas, era ilógico: podía proceder toda la actividad de la absolución y ser la materia, esencial. No es necesario que el compuesto sacramental actúe según sus partes esenciales (132).

Esta misma tesitura de pensamiento conservan los dos grandes contemporáneos de Suárez: Gregorio de Valencia (133) y Vázquez (134). Este último contradictor sistemático de Suárez en muchas cuestiones teológicas, difiere aquí del jesuíta granadino en leves apreciaciones gramaticales. Suárez sostiene que la penitencia consta de dos partes esenciales, materia y forma (135).

---

(130) SUAREZ, *De Sacramentis in genere*, q. 60. a. 8, d. 2, s. 1, n. 2.

(131) SUAREZ y CAYETANO citan a S. Tomás in 4, d. 22, q. 2, a. 1; q. 1, ad 3 añadiendiendo sin embargo que en la q. 84, a. 1 y 2 y en la q. 86, a. 6 retractó su sentencia primera.

(132) Esta sentencia agradó a muchos. Otros vieron en ella una concesión irreparable a la sentencia de Escoto. Cfr. PALMIERI, *De Poenitentia* th. 14, p. 175 (Prati 1896).

(133) VALENTIA, *Commentariorum Theologicorum*, t. 4, d. 7, q. 1, punct. 1. (Ingolstadt. 1957) col. 1471: «Tertia sententia (thomista) ut communior ita longe verior».

(134) VAZQUEZ, *In 3 S. Thomae*, q. 84, a. 1, d. 2.

(135) SUAREZ, *De Poenitentia*, d. 18, s. 2, n. 6.

Vázquez (136) reserva el nombre de partes para la materia. La absolución es sólo el complemento del sacramento.

Concuerda con Suárez, de quien fué maestro, Enrique Enríquez y un nutrido grupo de teólogos y moralistas contemporáneos y posteriores (137).

Juan de Lugo fué un teólogo eminente en un siglo de hombres eminentes. Lugo estruja los problemas queriendo darnos siempre la intuición total.

A Lugo parecen hacerle fuerza mayor los documentos de la Iglesia a los que cita con profusión (138). Prácticamente los actos influyen en la producción de la gracia, en cuanto son partes de la virtud motiva, por la que la absolución mueve a Dios, la cual sola, no tendría una eficacia completa, a no ser por la denominación de los actos.

El que sean partes intrínsecas del sacramento lo concibe así: Una cosa es parte intrínseca del compuesto, si faltando ella no se da el compuesto.

Esto ocurre con la confesión; sin ella, aun dada la absolución, no se da el sacramento. Luego es parte intrínseca. La mayor se prueba así: De otro modo se daría compuesto, ya que tendríamos algo al que no le faltaba nada intrínseco.

La solución es ingeniosa, pero no exenta de serias dificultades en la teoría tomista. Consecuente a su modo de argumentar, Lugo tenía que admitir también que los pecados eran parte intrínseca del sacramento. "Physice loquendo negari nos posse, quin praeteritio peccati aliquo modo intret saltem in obliquo ad constituendum sacramentum hoc" (139).

Jorge Rhodes se oponía a esta explicación y daba la suya propia. Los actos del penitente (140) son partes del sacramento porque el juicio exige tanto la acusación como la absolución. La razón de ser esenciales es que son constitutivos del juicio y no que son materia del compuesto sacramental. Podían ser materia y no ser esenciales, como puede verse en la mano respecto del cuerpo.

Metidos ya en el período de decadencia teológica que abre la segunda mitad del XVII y cierra el XVIII, los teólogos jesuitas se limitan a repetir en este punto la argumentación archisabida.

Sirvan de muestra entre otros muchos, Juan Marín, Antonio Erber, Platel y los Wirceburgenses (141).

---

(136) VAZQUEZ, *o. c.* q. 84, a. 1, d. 2, n. 8.

(137) E. HENRIQUEZ, *De Poenitentia* l. 3, c. 10; SFORZA PALLAVICINI, *De Universa Theologia* l. 9, n. 83; M. BECANO, *De Sacramento Poenitentiae* c. 29, q. 2; J. GRANADO, *De Poenitentia* t. 1.

(138) El Florentino y el Tridentino en los lugares varias veces citados, los Concilios particulares de Maguncia y Colonia, la Bula de León X contra Lutero. Cfr. LUGO, *De poenitentia* d. 12, s. 2 (Lugduni 1637) p. 170 s.

(139) LUGO, *o. c.* d. 12, s. 2. p. 171.

(140) G. RHODES, *De Poenitentia* d. 2, q. 2, s. 1 (Lugduni 1571) p. 557.

(141) J. MARIN, *De Sacramento Poenitentiae* d. 1, s. 2; ERBER, *De Poenitentia* t. 8, d. 5, a. 1, n. 385 (Viennae 1784) p. 417; J. PLATEL, *Synopsis Curs. Theolog.* p. 5 n. 630; WIRCEBURGENSES, *Theologia Dogmatica* v. 5, *De Sacramento Poenitentiae* d. 1, c. 1, a. 4, n. 107-109 (París 1854) p. 1091.

Pasando por alto el período que acaba, entrada la mitad del siglo pasado, efemérides en general infecundas en la historia de la teología, hacemos acto de presencia al momento de aparecer la figura señera del gran León XIII, iniciando una tercera Edad de Oro, generosa en realidades (142).

Por este tiempo empieza a desmembrarse la escuela jesuítica, de la teoría de S. Tomás. Remitimos esta tendencia para después, presentando los que aún, en gran mayoría, siguen al Angélico.

En general todos estos conceden más probabilidad que los anteriores a la teoría de Escoto. Apenas alguno de ellos (143), se atreve a traspasar los límites de la probabilidad de la sentencia tomista. La mayoría adopta una actitud moderada (144).

Palmieri, que se mueve con reconocida soltura en las cuestiones especulativas, afirma categóricamente que las dos sentencias tienen la misma probabilidad (145). Notemos que para D. Palmieri en la sentencia de Escoto los actos del penitente se reducen a meras disposiciones (146). Y se refuerza esta tendencia con la absolución del moribundo destituído del uso de los sentidos. Si consideramos, dice, el argumento del moribundo como se propone, el ánimo comienza a dudar (147).

A los argumentos tradicionales añade: "Aquello es parte esencial que es sujeto de eficacia". Sujeto de eficacia es no solamente la forma, sino también la materia o los actos. Esto último lo prueba por el Tridentino: Si los actos del penitente son meras disposiciones, de igual modo puede decirse que la fuerza del bautismo sólo está "principalmente" en el rito sacramental, ya que sin la disposición del sujeto no se da el sacramento.

Más clara simpatía por la sentencia tomista muestran los teólogos y moralistas, Billot, Sasse, Boyer, Puig de la Bellacasa, Bucceroni, Vermeersch (148).

Pesch (149) llama a la cuestión "acerrima disputatio inter scholasticos". Distingue lo que es puramente nominal de lo que es real.

El problema se limita a esto: ¿Qué había instituído Cristo como sig-

---

(142) Cfr. Encíclica «*Aeterni Patris*» ASS 12 (1879) 97-115.

(143) J. Mendive, *De Sacramento poenitentiae* c. 3, a. 1. th. 1, dice: «Videtur certa post concilia Florent, et Trident., quidquid in contrarium alii sentiant».

(144) G. Perrone, *De Poenitentia* c. 5, n. 226; A. Lehmkuhl, *Theologia Moralis* 2, l. 1, t. 5, c. 3, n. 256-258; Hurter, *De Poenitentia* th. 252, n. 517-518; G. Huarte, *De Sacramento Poenitentiae*, 192 ss.

(145) Palmieri, *De Poenitentia* th. 14 (Prati 1896) p. 169.

(146) l. c. p. 173 y 179. En este último lugar la frase «porro in Sententia Scoti, actus redeunt ad meram dispositionem» se halla en las respuestas de los adversarios a los argumentos del franciscano.

(147) *l. c.* p. 181.

(148) G. Bucceroni, *Institutiones Theologiae Moralis* v. 3 (Roma 1915) p. 411, n. 665; L. Billot, *De Ecclesiae Sacramentis* (Roma 1901) v. 2 ,th. 3, p. 35 s.; J. Sasse, *Institutiones Theolog. de Sacramentis Ecclesiae* (Friburgo 1898) th. 16, p. 89; C. Boyer. *Tractatus de Poenitentia et de Extrema Unctione* (Roma 1942) q. 2, a. 2, th. 6, p. 861; I. Puig de la Bellacasa, *De Sacramentis* (Barcelona 1941) v. 2. th. 68, nn. 600-612; A. Vermeersch *Theologia Moralis* (Roma 1923) v. 3, l. 2, t. 5. tit. 1, n. 442, p. 351.

(149) Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, v. 7 *De Sacramentis* p. 2 (Friburgo 1900) n. 70-80.

no eficaz de la gracia? Los que dicen que los actos no producen la gracia, aunque digan que son materia, se colocan en la sentencia de Escoto.

Pesch se acoge a la sentencia tradicional, llevado preferentemente por razones de autoridad.

Posteriormente Galtier (150) defiende la sentencia de S. Tomás contra Ballerini y tal vez Escoto. La escotista, como contradistinta de la del Doctor Sutil, tiene una sólida probabilidad. Sin embargo, la opinión de Ballerini extrinsecamente pesa un poco, internamente, nada.

Lercher-Lakner presenta una nueva modalidad en la materia del sacramento de la penitencia (151). Los tres actos del penitente tomados colectivamente, deben ser sensibles. No puede haber sacramento, si ninguno de ellos es sensible. La sensibilidad es diversa en cada uno de ellos. La confesión es sensible "per se", aunque en una confesión genérica puede hacerse sensible por la manifestación del dolor. "Sequitur, ubi nullus ex tribus paenitentiae actus adest aut nullus est sensibilis, Sacramentum Paenitentiae perfici non posse, nec in ultimo vitae discrimine, cum desit aliquid quod necessario de iure divino adesse debet (152)".

Tendencia de Ballerini en la esencia del sacramento. La aportación de Ballerini a la teología penitencial es en realidad considerable.

Rompió abiertamente con el respeto semi-sagrado que había invadido la teología anterior respecto de los constitutivos de la penitencia. Por esto Ballerini, en el mismo pórtico de la disputa, quiere dejar claro: "Esta doctrina no pertenece al dogma, es solo una opinión. No queremos vender como cierto lo que sólo es probable" (153). No obstante, Ballerini no quiso encontrarse solo en sus ataques a la sentencia tradicional y se alió con Escoto y los escotistas (154).

Airea todos los argumentos del escotismo rígido, defendiéndolo de las razones contrarias, a las que llama "meras probabilidades", añadiendo a continuación: Los AA. dicen que la satisfacción sacramental es sólo integral. De donde se deduce, que la materia, a la que pertenece esta satisfacción, no puede ser parte esencial del sacramento. Ni valen las tentativas de los adversarios, porque la esencia es "in eo quod causet gratiam; hoc autem vel totum est, vel nullo modo est". (155).

No vale decir que la satisfacción es esencial sólo "in voto". El Tridentino habla de "ipsa satisfactione". Además se seguiría un grave absur-

---

(150) Galtier, *De Poenitentia* (Roma 1950) th. 26 p. 333-334.
(151) Cfr. S. Gonzalez, *Sacrae Theologiae Summa* (BAC) 4 *De Poenitentia*, n. 82.
(152) L. Lercher-F. Lakner, *Institutiones Theologiae Dogmaticae* 4,2 (Oeniponte 1950) th. 47, n. 542.
(153) Ballerini-Palmieri, *Opus Theologicum Morale* v. 5, n. 3, p. 2,
(154) Id. nn. 7-8 p. 77 Ballerini pretende traer a su teoria a Sto. Tomás. Dice que no favorece a la sentencia que se opone a Escoto. No creemos muy acertada la interpretación de Ballerini. Pesch *l. c.* n. 72 not. 1.
(155) *Id.* n. 3 p. 4.

do: igualmente sería necesario, a la esencia de la penitencia v. gr. el propósito de oir Misa (156).

Ballerini hace hincapié sobre las palabras del Tridentino ya varias veces citadas: "ad plenam et perfectam remissionem".

¿Por qué, arguye, no dijeron simplemente "ad remissionem"? La La razón es obvia: Se trataba de cosas requeridas para la perfección y no para la substancia. Y cuando acto seguido dice: "Hac ratione partes dicuntur" el autor explica: Si por esta razón y únicamente por ella, no se diga que se requieren como partes esenciales y que en este sentido son materia del sacramento. (157).

El concilio las llama con más frecuencia partes de la penitencia que del sacramento; estas partes las aporta el penitente para conseguir el fruto de este sacramento (158).

Los actos son "quasi materia" en el sentido filosófico que se da a toda disposición que precede a la forma. El nombre de materia tiene un sentido más amplio que el de elemento esencial.

Así se llama materia de este sacramento a los pecados, como también en el matrimonio, al cuerpo de los cónyuges.

Y sobre todas estas razones, a Ballerini le hacía fuerza mayor la práctica de absolver al moribundo que no da señal alguna de dolor. El estudio de su proceso argumental lo reservamos para más adelante.

Lo que entonces pudo ser un fenómeno teológico alarmante, ha venido a ser, corriendo el tiempo, una opinión digna de tenerse en cuenta. Los argumentos de Ballerini pueden no ser convincentes, tampoco lo eran plenamente los contrarios, pero sin duda no exentos de gravedad e ingenio.

Así lo entendieron algunos teólogos, preferentemente moralistas que no dudaron en engrosar la tendencia balleriniana. Aunque pocos en número, su reconocida valía en la teología moral pesa mucho en favor de la teoría (159).

Modernamente E. F. Regatillo (160) se adhiere a esta opinión, impulsado por el caso del moribundo y añadiendo: Esta doctrina es más acorde con la bondad de Cristo y más consoladora. Además parece más confor-

---

(156) A este propósito oigamos al obispo de Guadix en el Concilio de Trento «Propositum satisfaciendi non est satisfactio, velle enim ieiunare non est ieiunare, neque velle dare eleemosynas est illas dare, sed satisfactio oportet quod opere praestetur». A. THEINER, *Acta genuina Concilii Tridentini* 1, 576.

(157) PALMIERI apostilla estas palabras (*Opus Theologicum Morale* v. 5, n. 5 nota b): «...non minus immo maius negotium facessit alteri sententiae. Atqui inauditum est in theologia, dispositiones suscipientis sacramentum dici pertinere ad integritatem eius, quando e contrario nihil prohibet idipsum de partibus essentialibus affirmare».

(158) Así MALDONADO en *De Poenitentia* p. 3, q. 3, th. 7 a quien cita Ballerini l. c., n. 9, p. 8.

(159) C. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis* (Parisiis 1925) v. 1, n. 561 s., p. 306; BERARDI, *Praxis Confessarii* 4, 2; GENICOT 2, 299-300; Noldin-Schmitt ciertamente la aprueba.

(160) F. REGATILLO, *Ius Sacramentarium* 1, 477 y *Summa Theologiae Moralis* (BAC) 3, 375 ss.

me al codigo de Derecho canónico que en el cn. 870 dice así "... in paenitentiae sacramento, per iudicialem absolutionem a legitimo ministro impertitam fideli rite disposito remittuntur peccata post baptismum commissa", en donde la remisión se atribuye a la absolución, y los actos del penitente "censentur" disposiciones para la remisión.

No se olvida tampoco de añadir "Juzgamos sin embargo que la mente del legislador no fué dirimir estas controversias de los teólogos".

B) ASPECTO JUDICIAL DEL SACRAMENTO

La primera tendencia entre los más antiguos, que estudiamos más de corrido, presenta escasas variantes a lo que ya conocemos. Nos detendremos en aquellos que al menos, insinúan un posible cambio de ruta.

Suárez (161) se muestra irreductible en este punto. Recordemos que, cuando en su interpretación a los decretos de Clemente y S. León, se le presentó la solución de ver en este último un sacramento sin confesión, se indignó porque era "hacer injuria al Pontífice, el recurrir a una teología de tan mala calidad" (162).

Cuando Suárez comienza a redactar la disputa 23 de su tratado "De paenitentia", deja asentada firmemente su convicción: "La confesión, prescindiendo de la integridad, es absolutamente necesaria, de tal modo que por ninguna razón o necesidad puede darse sacramento sin ella".

Sin confesión no hay acusación, de donde no puede haber juicio, no puede constar al confesor la culpabilidad y disposición del penitente en el foro sacramental y por ende de ningún modo puede absolverlo.

Cuando un poco más abajo (163) refuta espléndidamente a los que negaban la insuficiencia de la confesión genérica, todo su empeño se centra en mostrar que en este caso se da verdadera acusación y por tanto juicio.

Acusación insuficiente en caso normal, pero suficiente entonces. Este convencimiento campea a lo largo y a lo ancho de su obra, casi siempre sin pretender justificarlo, como algo que, en el medio ambiente de aquella época, era perfectamente admisible (164).

Los teólogos siguieron entonces perfectamente ajustados. Es difícil encontrar un grupo de autores que distinga claramente, como se hace ahora, entre necesidad de medio y precepto. Según nuestro parecer, aun cuando en este punto usan los términos "confessio a Christo praecepta" casi exclusivamente, entienden verdadera necesidad de medio.

Y esto por dos razones: a) por las expresiones categóricas que usan. b) por la teoría, generalmente admitida entre ellos, de los actos del penitente, como parte esencial del sacramento.

---

(161) Suarez, *De Poenitentia* d. 23 Praefatio, p. 509.
(162) Cfr. Scorraille, *El P. Francisco Suárez* 2, 78.
(163) Suarez, o. c. d. 23, s. 1, n. 11, p. 512.
(164) Suarez, o. c. d. 18, s. 3, n. 4, p. 390; d. 21, s. 3, n. 2, p. 460-461; d. 21, s. 4, n. 1, p. 462; d. 35, s. 1, n. 7, p. 734; d. 23, s. 1, n. 9, p. 512.

La argumentación siguiente de Coninck (165) marca el pensamiento rectilíneo de la escuela: se requiere una manifestación externa de los pecados y en ningún caso puede existir el sacramento sin ella. Es parte esencial. El caso de necesidad no funda al sacramento en su esencia; de otro modo sería válido en caso de necesidad bautizar sin agua (166).

Este convencimiento, reforzado por el ejercicio judicial de la penitencia, lo expresa así Bonacina (167): La confesión es esencial al sacramento, como en todo juicio la manifestación del delito... y esto es cierto según todos los doctores católicos.

Juan de Lugo ante la necesidad de la confesión se enfrenta noblemente con el problema. Consecuente a sus principios: "La confesión concurre parcialmente a la consecución de la gracia" y "de la esencia de la confesión es que sea acusación" termina por admitir la necesidad absoluta de la confesión.

Pero hay un pasaje en el que largamente estudia los capítulos y cánones de Trento (168), en los que los teólogos encontraban el apoyo más eficaz contra toda evasiva de la necesidad absoluta. Lugo también sostiene que los textos conciliares favorecen esto último, pero no obstante, sus palabras, a mi entender, dejan un margen de probabilidad a la interpretación opuesta.

Textualmente dice así (169): "...Por tanto alguna confesión es necesaria para la validez del sacramento. Sin embargo la confesión estricta es necesaria "per se loquendo", de donde el Tridentino en el capítulo 5 y canon 7 habla de esta confesión y su necesidad.

Cuando en el capítulo 3 y canon 4 dice que las tres partes de este sacramento se requieren para la remisión de los pecados, puede entenderse de necesidad "simpliciter" y entonces confesión se entiende en su sentido más amplio; si por el contrario se entiende de necesidad "per se", la confesión se había de entender en su sentido más restringido, como en los mismos lugares se dice que es necesaria la satisfacción, la que no es necesaria "per se", y sin ella puede darse sacramento válido.

Por fin, cuando en el canon 9 se dice "si alguno dijere que no se requiere la confesión del penitente para que el sacerdote pueda absolverlo, sea anatema", aunque algunos autores entiendan estas palabras de una necesidad "solum qua per se requiritur confessio ad absolutionem" como

---

(165) A. Coninck, *De Sacramentis et censuris, De Poenitentia* d. 5, dub. 1 n. 28 (Antuerpiae 1616) p. 430.

(166) Reginaldo Valerio, *Praxis Foris Poenitentialis* 1 l. 6, c. 1, n. 1; Becano, *Summa Theologiae Dogmaticae, De Sacramentis Ecclesiae* p. 3, t. 2, c. 36, q. 1, (Lugduni 1644) v. 6, p. 822; Valentia, *Comment. Theolog.* t. 4, d. 7, q. 9, p. 2, coll. 635 s.; Rhodes, *Ad 3 partem Summae* v. 2, *De Poenitentia* d. 2, q. 1, s. 3, p. 555; C. La Croix, *Theologia Moralis* v. 2 (Ravennae 1761) *De Poenitentia* l. 6, p. 2, d. 3, a. 1, p. 289; P. Laymann, *De Poenitentia* l. 5, t. 6. c. 5.

(167) M. Bonacina, *De Sacramento Poenitentiae* d. 5, q. 3, p. 2, pr. única, n. 3 (Lugduni 1705) p. 117.

(168) Sesión 14 c. 3 y 5, cn. 4, 6, 7, 9, D. 896, D. 899, D. 916, D. 919.

(169) Lugo, *De Poenitentia* d. 17, s. 4, n. 75, p. 405 s.

también se requiere la confesión de todos los pecados, "melius" se ha de entender de necesidad absoluta de alguna confesión, no en sentido restringido, sino en el más universal que hemos explicado".

Su pensamiento es claro. En sus palabras se advierte que el Tridentino, leído con sinceridad, favorece, pero no consagra, la necesidad de la confesión en todo caso.

La cuestión planteada así en los siglos XVII y XVIII, sigue repitiéndose en todo el período de la Ilustración. Con el resurgir de la Teología, la escuela jesuítica de finales del XIX y principios de éste, nos trae aires nuevos y un reajuste de la sentencia tradicional, que aún conserva la mayoría del número.

Aquí solamente daremos una breve reseña de los autores que presentan un estudio más completo del problema.

Palmieri (170) empieza por decir: "La cuestión de la necesidad de la confesión está sujeta a no pocas dificultades y depende principalmente de otra cuestión, a saber, qué parte tienen los actos en la constitución del sacramento. Si los actos no son partes, la necesidad de la confesión no sería de medio, "cum confessio non ingrediatur medium a Christo constitutum" sino será de necesidad de precepto, porque Cristo habría querido, no sólo administrar el sacramento a modo de juicio, sino además que el mismo reo hiciese la acusación sincera y distinta de todos sus crímenes. Si por el contrario los actos son esenciales, la necesidad será de medio. La confesión puede ser múltiple y a veces hasta genérica.

Pero las dificultades no se ocultaban. El Tridentino en el capítulo 5.º habla, no de la confesión genérica, sino distinta, y la colige de la potestad judicial "divinitus data". Por otra parte está la práctica común de absolver al que no ha dado señales algunas de dolor.

Unas páginas más adelante (171) aduce una explicación original del aspecto judicial que no se encuentra en otro.

"Sin noticia de la causa o disposición del penitente, dada por el mismo, puede pronunciarse hipotéticamente" la sentencia, para que ésta tenga valor, existiendo aquella hipótesis.

Palmieri prescinde de la naturaleza del sacramento (notemos que a él le agrada más la sentencia tomista) y atiende sólo a la esencia del acto judicial. Su aserto lo prueba así:

"La sentencia del juicio es un acto, que según el mérito de cada uno desliga de una obligación o le confiere algún derecho. Es así que tal acto que induce o quita esta obligación, puede hipotéticamente ponerse, si se da la condición requerida, de tal modo que existiendo ésta, "transeat in valorem". Luego, aunque para pronunciar absolutamente una sentencia, se requiera conocimiento de la causa y disposición, para pronunciarla hipotéticamente, basta, dice Palmieri, "quod supponatur conditio huiusmodi".

---

(170) Palmieri, *De Poenitentia* th. 33, p. 403.
(171) *l. c. p.* 407.

Sea o no exacta la interpretación de Palmieri, deberá tenerse en cuenta para estudiar la esencia del juicio sacramental.

Lercher-Lakner (172) explicando los pasajes tridentinos que algunos creyeron contrarios a la sentencia franciscana, dice "ni se puede deducir nada de la índole judicial del sacramento, pues 'a priori' no consta que el Señor instituyera todo el proceso judicial".

Pesch (173) y Galtier (174) exponen contra Ballerini el capítulo 5.° de la sesión 14 en el sentido tradicional.

Ballerini, por su parte, trata de armonizar los textos conciliares con su teoría. El Tridentino, dice él, afirma que la "absolución es un acto judicial", que el sacramento se ejerce "a modo de juicio" y que a este juicio debe preceder "un conocimiento de causa" (175)... Pero deducir de ahí, que este conocimiento de causa debe provenir del mismo penitente, no procede.

El conocimiento se puede adquirir de diversas maneras. En los juicios humanos ocurre, aunque no preceda acusación. Y tenemos el ejemplo en la censura que se quita "por la absolución o acto judicial" (176). Que en nuestro caso pueda tenerse el conocimiento fuera de la confesión del reo, es claro. Los autores consienten, aunque disputen sobre el modo de adquirirla.

Por tanto, la confesión "per se" no se requiere, ni para fallar la sentencia, ni para el conocimiento de la causa.

Ni vienen tampoco a nuestro caso (177) las palabras del cn. 9 que prueban demasiado. También en el cn. 7 se prescribe la necesidad de confesar todos y cada uno de los pecados, y sin embargo por muchas razones pueden omitirse pecados mortales que en verdad ocurren entonces al penitente.

El Sínodo habla por tanto de necesidad de precepto positivo, que a veces deja de urgir. Además el Concilio habla en este pasaje de dónde nace la necesidad de la confesión y niega que baste la confesión genérica. La consecuencia fluía sola: Si este modo de confesarse, según todos, es suficiente para la recepción de la gracia y el Concilio lo excluye, está claro que sólo habla del modo ordinario de la confesión, en cuyo caso también es inválido confesarse genéricamente.

La doctrina de Trento se reducía a una necesidad de precepto y no de sacramento; de aquella excusaba la impotencia.

Los seguidores de Ballerini en el apartado anterior, siguen lógicamente estas deducciones, explicitándolas como veremos en el caso del moribundo, sobre el que está montada principalmente esta teoría.

---

(172) Lercher-Lakner, *Institutiones...* v. 4, 2, n. 544, p. 131, prob. 3, p. 2.
(173) Pesch, *Praelectiones Dogmaticae, De Sacramentis* p. 2, n. 79, p. 35.
(174) Galtier, *De Poenitentia* th. 26, n. 389, p. 334.
(175) Ballerini, *Opus Theologicum Morale* 5, 240-241, p. 214-215.
(176) Suarez, *De Censuris*, d. 19, s. 1, v. 23, p. 479.
(177) Ballerini, *l. c.*, 242, p. 216.

Tanquerey, Génicot, Berardi y Regatillo dan constancia de lo que hemos dicho (178).

C) LA ABSOLUCION DEL MORIBUNDO

Suárez ni siquiera para mientes en que alguien pueda ser absuelto sin haber dado prueba de dolor. Ya era un paso grande el admitir la suficiencia de la confesión genérica a la que él llama "quaestio gravis". (179).

Llega a afirmar que no se puede absolver si el conocimiento de la causa se obtiene fuera del foro sacramental. Al moribundo que hubiese pedido la confesión, habría que absolverlo, pero de ninguna forma al que sólo diera señales de arrepentimiento sin hacer referencia expresa al sacramento.

Y la razón era obvia: Sólo así podría ser materia suficiente del sacramento y acusación (180). Su concepto del juicio era rígido. Todos los casos que más tarde se admitieron tratando de favorecer al penitente, eran para Suárez completamente inadmisibles.

Henríquez (181) mantiene los mismos principios. Si no da señales ninguna, no se le podrá absolver, "in quo quidam rudiores sacerdotes errant".

Reginaldo Valerio agregaba: consta entre los autores que no se ha de dar la absolución al enfermo que no da, ni se sabe que haya dado, señales de contrición, porque entonces no interviene confesión alguna, sin la cual la absolución es sacrilegio (182).

Lugo, a tono con la mentalidad de la escuela, refuta a los que afirman la posibilidad de absolver, por el solo hecho de haber vivido cristianamente (183). ¿Cómo puedo confesarme hoy de un pecado que he de cometer mañana?

"He oído, dice, que en Bélgica han observado esta práctica muchos confesores, cuando en la guerra los soldados moribundos no podían dar señales algunas".

Cita a varios autores y termina diciendo: "Entre las autoridades de nuestra Compañía, ninguno hay que la enseñe" (184).

Sforza Pallavicini compara la necesidad de la confesión a la del Orden.

"Y así como no es suficiente en caso de necesidad la absolución del

---

(178) Cfr. notas 160 y 161.
(179) SUAREZ, *De poenit.* d.23, s.1, n.3, v.22, p. 510.
(180) *l. c.*, n. 13.
(181) HENRIQUEZ. *Theologiae Moralis Summa* v.1. 1.6. c. 10. n.9. p.423.
(182) REGINALDO VALERIO, *Praxis Foris Poenitentialis* 1, 1.8, c.3, s.1, n. 25.
(183) LUGO, d.17, s.3, n.39, p.399.
(184) l.c. n. 33, p. 398.

laico, porque se requiere esencialmente la autoridad sacerdotal, así en ningún caso y por la misma razón será válido absolver sin confesión" (185).

Con escasas variantes sostienen esto mismo J. Granado, Vázquez, Coninck, Arriaga y con ellos, más o menos explícitamente, toda la escuela de este tiempo (186).

Los casuistas se mantienen generalmente en las posiciones logradas. Laymann (187) estima necesaria la relación de las señales del moribundo a la absolución, permitiendo que en caso de no conocerse se dé "conditionate", por presumirse que en este extremo exista esa relación.

Tomás Tamburini dió un paso más. Cuando el enfermo, dice, no da señales algunas, en rigor teológico no podría ser absuelto porque no hay materia. Sin embargo algunos lo admiten, al menos bajo condición... Por tanto creo que puede darse, puesto que la condición precave la posible injuria al sacramento y por otra parte se facilita la salvación del enfermo (188).

Lacroix, metido ya en el siglo XVIII, se inclina por absolver al moribundo contra Suárez, Laymann y otros muchos. Da como posible que la vida cristiana haga las veces de confesión (189).

En el período que comprende la decadencia 1660-1760, J. Platel refuta la práctica de absolver al que está destituido del uso de los sentidos. Al citar a los defensores de esta teoría, añade, "En Bélgica varios escotistas la han defendido en disputas públicas basados en que es probable que este sacramento se constituye por la absolución".

Antonio Erber, Juan de Ulloa y Juan Marín, que forman la escuela en esta época, adoptan la posición más rígida de los extremistas. No puede haber sacramento sin confesión, parte esencial.

Cuando los jesuítas de finales del siglo pasado y principios del actual escriben sus tratados de penitencia, un hombre eminente ha estudiado con solvencia y espíritu el caso del moribundo: S. Alfonso M.ª de Ligorio. Para él siempre era necesaria alguna manifestación sensible. Siempre cabe la posibilidad de que el confesor no perciba las señales del moribundo o que antes de su llegada las haya dado.

Después de S. Alfonso esta explicación ha ido ganando adeptos, repitiéndola la gran mayoría de los teólogos dogmáticos y moralistas (190).

Bucceroni, Ferreres y Vermeersch (191) prefieren la teoría alfonsia-

---

(185) SFORZA PALLAVICINI, *De Universa Theologia* 1.9, n. 116s.

(186) Con leves variantes sostienen esto mismo J. GRANADO, *De poenit.* t.9, d.3; VAZQUEZ, *In 3 partem* q.91, a.2, d.12; CONINCK, *De Sacramento Poenitentiae* d.5, dub.1, n.28-29, p.430.

(187) LAYMANN, *De Sacramento Poenitentiae* 1.5, t.6, c.8.

(188) T. TAMBURINI, *Theologia Moralis,* t.3 (Venetiis 1755) Methodi Expeditae Confessionis, 1.2, c.10, par. 2, p.21.

(189) LACROIX, *Theologia Moralis* v.2 *De Poenitentia* 1. 6, p.2, t.4, c.1 dub. 1 p.258.

(190) G. BUCCERONI, 700; SASSE, *De Sacramentis Ecclesiae* 2, s. 3, c. 1, th. 16; HUARTE, *De Sacramento Paenitentiae* 88ss; PUIG DE LA BELLACASA, 2, 605.

(191) BUCCERONI 3, n.753, p.466; FERRERES, *Compendium Theologiae Moralis* 2, 609; VERMEERSCH 3, n.599 p.483.

na, agregando los tres expresamente que en caso de necesidad es lícito seguir una opinión poco segura.

Lehmkuhl se esfuerza por dejar a salvo la exteriorización del dolor en aquel que no dé señales algunas ni pueda darlas.

No se requiere, dice, (192) que la manifestación externa sea de aquel dolor que es disposición interna, sino que parece bastar que el penitente haya mostrado exteriormente que había tenido, habría de tener antes de la absolución o tiene actualmente equivalentemente alguna confesión.

Cuando un hombre ha manifestado su deseo de ser reconciliado con Dios en los últimos momentos de su vida, por esto mismo se confesaba pecador en el orden al juicio sacerdotal. Este deseo queda patente aun en aquel que ha vivido poco cristianamente. Queda revocado por pecados posteriores en cuanto es disposición, pero no en cuanto manifestativo del dolor "se velle tunc temporis".

Así se defendía el autor de los ataques de Lugo dirigidos contra esta explicación (193).

Palmieri concede verdadero relieve a los argumentos de Ballerini y al final concluye: "Aun con esta práctica puede sostenerse la sentencia afirmativa, puesto que puede presumirse la existencia de tales afirmaciones. Entonces se da una absolución dudosa, puesto que en este caso se permite una materia así. No todos, termina, admiten esto" (194).

Pesch y Galtier que se mantienen más enteros en los principios de la escuela tomista, dan una probabilidad casi nula a la sentencia Balleriniana.

Pesch (195) no tiene dificultad en admitir todas las explicaciones de los teólogos con tal de salvar la necesidad de alguna confesión.

"Si no se diera ningún signo perceptible de arrepentimiento, el valor del sacramento sería muy dudoso".

Galtier niega rotundamente que el caso del moribundo avale la sentencia de Ballerini. En primer lugar la absolución en este caso es "sub conditione" y nadie sabe si se da sacramento (196).

Nada de esto dice el Ritual, y la mentalidad postridentina es completamente opuesta. S. Alfonso funda esta teoría al margen de esta opinión. Y finalmente, es arbitrario deducir de un hecho incierto toda la doctrina sacramentaria.

Por otro lado nuestra opinión está sólidamente fundada. El Tridentino dice que sin los tres actos del penitente no puede haber sacramento íntegro, mientras aquellos dijeron simplemente que podían faltar (197).

---

(192) A. Lehmkuhl 2, 513-515.
(193) Lugo, d.17, s.3, n.39.
(194) Palmieri, *De Poenitentia*, th. 14, p. 183.
(195) Pesch. *De Sacramentis* 11, 86.
(196) Galtier, *De Poenitentia* th. 36, n. 389.
(197) Cfr. Ballerini, *Opus Theol. Mora.* 5, 6 s.

Ballerini montó todos sus argumentos y urgió con insistencia en el Tridentino, llevado por una obsesión: ¿Cómo se había de conciliar la teoría con la práctica? (198).

Esta se ha de guardar y no se debe, ni se puede supeditar a principios menos fuertes. ¿Qué haría, por ejemplo un confesor en el caso de un hombre sumergido en un río, que sabe que vive, pero que no da otra señal de vida? ¿debe esperar...? En este caso, como en otros, Ballerini aboga por que se dé la absolución, aunque no se presuma señal alguna ni presente ni anterior.

No había de dar absolución bajo condición de haber dado alguna prueba o señal. La condición sería "si est capax". "Conditio in mente".

Regatillo (199) además de notar que es doctrina más consoladora y en perfecta consonancia con la bondad de Cristo, agregaba: Los que requieren la sensibilización como materia o como "conditio sine qua non" tienen que recurrir a explicaciones peregrinas (que él refuta del modo conocido). De aquí que algunos, no sin razón, no requieran para el valor del sacramento la confesión y contrición sensibles.

Además, si en el caso del moribundo se requieren los actos sensibles, apenas se explica cómo allí pueda haber sacramento.

En resumen:

1.º) En la escuela jesuítica se han dado cita las dos tendencias más encontradas.

2.º) Las razones de los que siguen la sentencia tomista son en su mayor parte "razón teológica".

3.º) La teoría de los constitutivos de la penitencia en Ballerini no resuelve el problema definitivamente.

4.º) El sacramento —juicio para la mayoría se compone exclusivamente de los elementos tradicionales.

5.º) Ballerini requiere en el juicio un conocimiento de causa. Pero ésto no es necesario que lo dé el mismo reo.

6.º) Palmieri admite la posibilidad de una sentencia condicional sin conocimiento de causa, que tendría valor, si la condición se verificaba.

7.º) En la absolución del moribundo siguen el proceso de las restantes escuelas.

8.º) Se advierte en los autores jesuítas un afán en favorecer al penitente. Fenómeno que ocurre en las diversas etapas por donde el caso del moribundo ha pasado, v. gr., Suárez en su tiempo, Ballerini en éste.

9.º) El problema que crea la absolución en el caso extremo queda sin resolver especulativamente. Cada una de las opiniones funda sus razones en la simple probabilidad de la contraria.

---

(198) *o. c. n.* 239.
(199) Regatillo, *Theologiae Moralis Summa* (BAC) 3 n. 375.

VI

OTRAS ESCUELAS TEOLOGICAS

El título que encabeza este capítulo, agrupa a los restantes escolásticos, alguno de ellos de relieve indiscutible en el campo de la teología.

Como dijimos antes, en la cuestión que nos ocupa, dos tendencias, a lo sumo tres, entran en juego. Los escolásticos engrosan alguno de estos bloques.

Procuraremos aquí más que en anteriores capítulos, un orden cronológico en períodos, según la división de Grabmann, v. gr., Decadencia, Ilustración, teólogos de la Sorbona, etc.

A) LOS CONSTITUTIVOS DE LA PENITENCIA

Las tendencias del primer período que estudiamos, casi la totalidad del XVII, presenta en todos los autores ajenos a la opinión típicamente escotista, un franco color tomista sin apenas variantes...

Los Salmanticenses se muestran rotundos en la visión del problema: que los actos del penitente sean esenciales y materia del sacramento (200) no se puede negar después de las afirmaciones de Florencia y Trento.

Los autores que habían escrito con anterioridad se debían excusar. Cuando después, en los apartados posteriores defiendan sus opiniones, harán referencia expresa a este materia, como algo que para ellos y en el ambiente de aquella época, estaba definitivamnte logrado (201).

---

(200) SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, t. 20, De Poenitentia p. 2, q. 90, s. 2, (Parisiis 1883) p. 5.
(201) *o. c.* d. 8 dub. 7 n. 241-44 p. 414.

En pleno siglo XVIII Juenin y Berti actúan siempre unidos, a veces, al margen de las opiniones tradicionales. Aquí se asocian a la teoría de S. Tomás, aunque a veces no sean perfectamente lógicos.

Juenin (202) llega a afirmar que la sentencia de los escotistas no puede coexistir con la del Papa Eugenio en el Decreto para los Armenios. Vuelve sobre los argumentos conocidos y niega que el "votum satisfaciendi" sea esencial al sacramento, puesto que se confunde con la contrición.

La satisfacción "opere praestita" es parte intrínseca, pero no esencial, sino integral: "Materia ex qua, seu intrinseca duplex est, essentialis, ut corpus respectu hominis, et integralis, ut digitus respectu eiusdem hominis. Satisfactio non est materia essentialis sacramenti poenitentiae, sed integralis tantum". Por eso puede haber sacramento sin ella, aunque imperfecto, "quia sicut digitus est pars intrinseca corporis, quamvis sine ipso corpus esse possit, ita sacramentum (sine satisfactione) est mancum et imperfectum" (203).

Un poco después, sin dejar su opinión tomista, hace concesiones a la contraria en desacuerdo evidente con la intransigencia que antes ha propugnado. "Aunque los tres actos constituyen por institución divina el sacramento intrínsecamente, según los principios de los tomistas, cada uno de ellos, sin embargo, no es esencial al sacramento, como se puede ver en la satisfacción, y aun más en la confesión, si es verdadera la sentencia de algunos escolásticos, que nosotros no abrazamos" (204).

Berti presenta una línea más moderada respecto a las disputas escolásticas. Dice que las partes de la penitencia son los actos, y de ningún modo la "fides fiducialis" o los "terrores conscientiae", sin inclinarse por ninguna opinión de escuela (205).

Contemporáneamente a esto, escriben los teólogos de la Sorbona, Tournely, Collet y Luis Habert.

Tournely (206) supone que ningún Concilio quiso condenar a Escoto, aunque su sentencia es menos conforme a los documentos de la Iglesia (207). No le agrada la explicación de Maldonado, ya que tanto la forma como la materia deben ser sensibles.

Aunque de menos significación en el campo de la teología, son de

---

(202) G. Juenin, *Institutiones theologicae* t. 7, *De sacramentis* d. 5, q. 2, conc. 2 (Bassani 1773) p. 248.
(203) *l. c.* Obicies 3, p. 250.
(204) Tal vez estas aparentes contradicciones arrancan de su modo original de considerar «parte intrínseca» y «parte esencial».
(205) L. Berti, *De theologicis disciplinis* l. 34, c. 4 (Bassani 1792) p. 238.
(206) H. Tournely, *Praelectiones theologicae. De Sacram. Poenit.* 2, a. 3 (Venetiis 1790) p. 42.
(207) P. Collet, *Continuatio Praelectionum theologicarum. De Poenitentia* p. 2, c. 3, a. 2 (Venetiis 1755) p. 152; L. Habert, *Theologia dogmatica et moralis. Tractatus de Poenitentia* c. 1, dices 3 (Venetiis 1759) p. 42. «Respondeo hanc Scoti sententiam difficile conciliari cum laudata doctrina C. Tridentini definientis contritionem et satisfactionem esse partes huius sacramenti».

notar en este tiempo Juan Clericato, Luis Abelly y Villarrogio (208). Los dos primeros aceptan y defienden la teoría tomista, Villarrogio apunta las dos sentencias como disputables. Cuando llega a la escotista dice: "Esta opinión antes y después del Tridentino, encontró grandes defensores, Ocam, Mayor, Almaino, Sinodo Coloniense, cuya cabeza y alma fué el doctísimo Gropper, Maldonado y otros. Sarpi (libro 4 Hist.) dice que fué la sentencia común de los parisienses en tiempo del Concilio de Trento" (209).

El alemán E. Amort (210), como indica el título de su obra, procura coordinar las sentencias opuestas y quedarse con un "tertium quid".

Sin quitar probabilidad a la sentencia de Escoto, se queda con la de Santo Tomás, más común "porque en las cuestiones de nombre loquendum est cum communi, praesertim cum Ecclesia".

Después de dar otras razones conocidas, prosigue: "La virtud colativa de la gracia está supeditada, "alligata" inmediatamente a la sola absolución, de tal modo que ella sola "ratione sua et virtute propia" la causa; los actos tienen esta virtud mediante la absolución". Lo prueba por las palabras de la institución (211), por la tradición y por reducción al absurdo; de otro modo el penitente tanto como el sacerdote harían el sacramento (212).

Por este tiempo hace su aparición la figura genial de S. Alfonso M.ª de Ligorio, el príncipe de los moralistas católicos. Acepta con leves restricciones los principios tradicionales de Busembaum (213). Todo su empeño de moralista se centra en coordinar la teoría con el moribundo, cuyo caso estudia ampliamente.

En pleno período de la Ilustración. Liebermann con Klüpfel y Zumel siguen el camino tradicional del tomismo.

Oigamos a Liebermann que supone su sentencia, común entre los Padres tridentinos al decir: "Los Padres solo quisieron que, al proferir su sentencia contra los herejes, no condenaran abiertamente las sentencias opuestas de los escolásticos". Después afirma la causalidad de los actos en la producción de la gracia. "En el juicio humano, si el reo por su defensa es absuelto, ésta debe decirse también causa del fallo favorable" (214).

---

(208) J. CLERICATO, *De Sacramento Poenitentiae* d. 13, n. 3-4; L. ABELLY, *Medulla Theologica* p. 2, c. 5, s. 3 (Patavii 1725) p. 106; J. VILLARROGIO, *Institutiones Christianae theologiae* v. 4, l. 16, p. 2, n. 9 (Valentiae 1789) p. 133.

(209) *Vera Concilii Tridentini Historia* (Antuerpiae 1670) v. 2, p. 339. Sinceramente creemos que Pallavicini no hizo sino escribir noblemente la genuina intención del Concilio.

(210) E. AMORT, *Theologia eclectica moralis et scholastica*, t. 3, tr. 3 *De Sacramento Poenitentiae* d. 2, q. 2 (Bononiae 1753) p. 28.

(211) Jn. 20, 23; Cfr. Mt. 18, 18.

(212) Esto último, como se ve, de subido color escotista. Amort *l. c.* cita en este sentido a Santo Tomás in 4, d. 22, q. 2, a. 1, q. 1 y a S. Buenaventura in 4, d. 17, p. 2, a. 1, q. 3.

(213) H. BUSENBAUM, *Theologia Moralis* t. 3, l. 6, t. 4, c. 1, d. 1.

(214) B. LIEBERMANN, *Institutiones Theolog.* l. 6, p. 4, c. 1. a. 3, pr. 2 (Lovanii 1833) p. 55.

Esta insistencia en los mismos argumentos se va repitiendo en los teólogos más o menos oscuros del siglo XIX y principios del XX.

P. Fernández O. S. A. llama a los que siguen a S. Tomás "ingens cohors theologorum cuiusque ordinis". Esta simpatía por la teoría tomista se hace común entre todos los autores anteriores y siguientes (215).

Una ojeada superficial sobre el mapa teológico de este problema descubre, sin esfuerzo, el sin fin de paisajes idénticos que encierra.

B) ASPECTO JUDICIAL DEL SACRAMENTO

El apartado anterior da la pauta a este otro que lo completa y asegura. no olvidando la repetición de la letra que se advierte en muchos, sin la más mínima inquietud de aportar argumentos nuevos.

De esta mediocridad se salvan los Salmanticenses, que afrontan los problemas con reconocida solvencia teológica. Una simple lectura da el convencimiento de que han estrujado las razones y se quedaron con lo que a ellos les ha parecido la verdad: la teoría tomista.

La confesión, para ellos, proviene de la institución del sacramento y por tanto, su necesidad procede en idénticas proporciones a la de éste. Nunca. por tanto, se puede dispensar de la confesión. Esta no se reduce a una notificación cualquiera, sino que precisa una "acusación personal". A esta razón y a la doctrina de la materia esencial en Trento, que según ellos no se puede negar. hay que añadir que la institución judicial de la penitencia no puede salvarse sin la acusación del reo (216). No basta la atrición interior, sino que para la existencia del sacramento, se requiere la confesión sensible.

Juenin acusa cierta inestabilidad que se notará más, cuando se plantee la cuestión del moribundo. Los principios especulativos. los mantiene sin embargo firmes. Antes se ha dicho que la doctrina de Escoto no se puede armonizar con las aseveraciones de los concilios y hablando de la confesión dice que la confesión es necesaria con necesidad de medio, ya que lo es la absolución sacramental. Esta no puede darse sino a modo de acto judicial; no puede ejercerse, si antes no se conocen los crímenes; no pueden conocerse. máxime si son ocultos, sino por la espontánea confesión de éstos (217).

Berti (218) sostiene la misma necesidad: "Sacramentalis confessio non est medium ad salutem consequendam tantum perutile sed necessarium

(215) J. FERNANDEZ, *De Sacramentis et Novissimis* (Matriti 1892) n. 689, p. 315; M. DE CASTRO ALONSO, *Tract. De Sacram. Poenit.* s. 2, c. 2, a. 2; HONORATO DEL VAL, *Sacra Theologia Dogmatica* t. 7 *De Poenit.* c. 2. a. 3, n. 238 (Matriti 1908) v. 3, p. 456; A. PAQUET, *De Sacr.* p. 2, d. 1, q. 1, a. 2 «Debet contra scotistas certa pronuntiari»; A. PIOLANTI, *De Sacramentis* 1 (Collectio theologica romana) *De poenit.* p. 2 (Roma 1945) p. 259.

(216) SALMANTICENSES, *Cursus theologicus* v. 20 *De Poenit.* d. 8, dub. 7, n. 241-244, p. 415.

(217) JUENIN, *Institutiones theologicae* t. 7, *De Sacram.* d. 5, q. 4, p. 280.

(218) BERTI, *De theologicis disciplinis* l. 34, p. 2, c. 1, p. 1, v. 7, p. 296.

necessitate illa quam dicunt medii". Lo prueba preferentemente por el texto institucional, obviando una interpretación torcida de frases: "quorum remiseritis" "quorum retinueritis". Decían algunos que el texto no distinguía dos géneros de pecados, de los cuales uno convenía perdonar y otro no, sino dos clases de pecadores a saber: penitentes y no penitentes.

Por tanto, al sacerdote interesaba sólo conocer el estado actual del que ha delinquido y no la gravedad, naturaleza y número de los pecados.

Berti rechaza como gratuita semejante interpretación; además, dice él, admitida ella, todavía es necesaria la confesión para constatar si realmente está arrepentido, quiere satisfacer, etc., etc.

Luis Habert (219) considera al sacramento como parte de la virtud de la penitencia a la que añade el ser signo sensible y eficiente de la gracia. Así como Cristo elevó a la dignidad de sacramento el matrimonio antiguo, de igual modo a la penitencia, siempre necesaria para los que pecaron, le añadió el rito externo, obteniendo así el rango de sacramento.

Este lo instituyó Cristo en forma de juicio reconciliativo que consta de cuatro partes: Acusación, dolor, satisfacción y sentencia. Se diferencia del juicio indicativo porque en éste no es necesario que el reo admita su culpabilidad (220).

Sidro Villarrogio (221) que adopta una actitud moderada frente a la sentencia de Escoto dice al hablar de la necesidad de la confesión "a Christo Domino instituta fuit ac praecepta". Estas palabras y aquella actitud, unidas a esta frase, cuando habla del juicio sacramental "expedit ergo ad perfectionem iudicii ut reus suorum paeniteat peccatorum" podían insinuar una ligera mitigación en la necesidad absoluta de la confesión sensible. No obstante, no me atrevo a afirmarlo al leer más abajo (222) "Sin la confesión de los pecados la potestad concedida por Cristo, no puede subsistir... Quis peritus medicus nisi morbi inquirat rationes, salubre pharmacum praescribere queat?".

S. Alfonso se opondrá siempre a que la presunción de que quien ha vivido cristianamente, quiera morir así, sea suficiente para la absolución.

Primero por faltar la materia: "Ratio brevis sed valde urgens quia tunc deest materia Sacramenti, quae debet esse sensibilis" (223), después porque en el sacramento juicio se requiere absolutamente al menos, acusación genérica de los pecados para que pueda pronunciarse la sentencia (224).

---

(219) HABERT, *Theologia dogmatica et moralis. De poenit.* c. 1, t. 6, p. 37.
(220) Tournely y Collet tratando de la necesidad de la confesión dicen simplemente que es de «iure divino». En qué grado la sostienen lo veremos al tratar del moribundo.
(221) VILLARROGIO, *Instit. Christ. Theolog.* l. 16, c. 3, p. 2 (Valentiae 1789) v. 4, p. 133.
(222) Cfr. l. c. pr. 7 p. 157.
(223) S. ALPHONSUS, *Theologia moralis* t. 3. l. 6, tr. 4. c. 1 (Romae 1760) n. 482. p. 198.
(224) l. c. «Nam huic obstat quod hoc sacramentum fuit a Domino institutum in modum iudicii unde omnino requiritur peccatorum accussatio saltem generica, ut sententia absolutionis proferri possit».

Conceptos que el autor va sembrando en todo el problema, grandemente persuadido de su veracidad.

Con expresiones similares se expresan los moralistas alfonsianos Scavini, J. Aertnys y Neyraguet (225).

El agustino Engelberto Klüpfel (226) se limita exclusivamente a defender la necesidad de la confesión contra los ataques de los herejes. "Al mismo tiempo que Cristo dió a los apóstoles la facultad de perdonar los pecados "una (non?) simul concessit facultatem cognoscendi ea quae intus latent".

Liebermann es más explícito al defender la necesidad absoluta. La confesión es necesaria porque es parte del sacramento y porque es juicio. Por esto, añade, los protestantes tuvieron que decir que no era juicio, sino simple ministerio de predicación (227).

Los autores siguientes siguen con insistencia repitiendo la necesidad de un conocimiento de causa para este juicio.

Convicción que se va fortaleciendo con la llegada de nuevos tratadistas tales como Castro Alonso (228) "Nullus iudex, si iuste iudicet, potest, ignoto delicto, aliquem... damnare vel absolvere".

A. Paquet (229) propugna que el sacramento total, materia y forma, ha sido instituído a modo de todo el proceso judicial, y no solo a modo de sentencia (230).

Modernamente A. Piolanti (231) resalta contra los escotistas y Ballerini la constitución intrínseca del juicio por dos elementos, sentencia y acusación, con lo que juzga debilitada visiblemente la opinión de éstos. Contra lo que hâbía dicho Ballerini (232), Piolanti opone: "No puede haber juicio, si la materia de éste no la supedita el reo, el acusador o los testigos; cualquier otra cosa que provenga de manera distinta no es judicial. Aquí el penitente compendia todas las atribuciones, y él debe confesar el delito, aunque el juez lo conozca de antemano. Este conocimiento no es judicial. Por lo que la acusación del reo es absolutamente necesaria" (233).

Esto nos da pie a pensar el punto, en donde los teólogos y moralistas compulsan la firmeza o inestabilidad de sus teorías.

---

(225) P. Scavini, *Theologia moralis universa*, t. 10, d. 1, c. 1, a. 2 (Mediolani 1896); J. Aertnys, *Theologia Moralis* l. 6, t. 4, n. 183 (Tornaci 1896) t. 1, p. 115; D. Neyraguet, *Compendium Theologiae Moralis*, t. 22, c. 3, a. 2, p. 1. (Ruthenis 1844), p. 562.

(226) E. Klüpfel, *Theologia Dogmatica*, 2. p. 319.

(227) Liebermann, *Institutiones theologicae* t. 5, v. 3, c. 3, a. 2, pr. 1 (Lovanii 1833) p. 152.

(228) Castro Alonso, *Instit. Theologiae scholastico-dogmaticae, De Poenit.* s. 2, c. 3, a. 2 (Vallisoleti 1895) p. 436.

(229) Paquet, *De Sacramentis* 2 d. 1, q. 1, a. 2.

(230) Cfr. Fernandez, *Cursus theologicus* n. 620 «Nullum nisi confessio assignatum est medium ad obtinendum remissionem peccatorum»; H. del Val, *Sacra theologia dogmatica* v. 3, t. 8, De Poenitentia c. 2, a. 3, n. 258.

(231) Piolanti,*De Sacramentis, De Poenitentia* p. 2, c. 2, p. 285.

(232) Ballerini, *Opus theologicum morale* t. 10, s. 5, c. 1, d. 3, n. 241, p. 214.

(233) Piolanti, *l. c.*

C) LA ABSOLUCION DEL MORIBUNDO

En tiempo de los Salmanticenses algunos escolásticos propugnaban una mitigación del rigorismo de los antiguos escolásticos. Esta misma actitud adoptan ellos siempre entre los límites de su teoría.

Lo que sí se resisten a admitir es que la vida cristiana sea suficiente para dar la absolución. No es lícito dar la absolución, cuando se sabe positivamente que no hay materia (234).

Aquí hay que atender más a la reverencia al sacramento que a la necesidad del que lo recibe. Y esta es pars "tutior". Respeta la autoridad de los adversarios, pero sin ceder en que aquí hay que atender a los argumentos intrínsecos que ellos aducen, argumentos que son nulos o casi nulos.

Algunos decían que la sentencia de Santo Tomás especulativamente se sostenía, pero no así en la práctica... como si ésta, venían a decir ellos, pudiera disociarse de los principios especulativos, y aquella no se apoyara en éstos (235). Como veremos, S. Alfonso cita a los Salmanticenses iniciadores de su teoría (236).

Juenin es uno de los autores que se repliegan de sus convicciones, cuando quiere dar soluciones al caso del moribundo.

La cuestión se suscita en aquel que, sin dar señal alguna de arrepentimiento, llevó una vida cristiana.

Juenin no ve en ella, como algunos, un sustitutivo de la confesión, pero sí dice: "Especulativamente se puede dudar que pueda darse tal absolución, pero en la práctica se ha de dar. La sentencia tomista no es un artículo de fe... Ni se diga que en este caso la contrición no es sensible... ya que siendo dudoso que la contrición sea materia, también lo es que deba ser de algún modo sensible para la validez del sacramento (237).

Así concibe Juenin el problema: "A cualquier impío que "in extremis" hubiese pedido la absolución de palabra o con gestos, siempre se le absolvía (238).

---

(234) Salmanticenses l. c. n. 244-246. Los Salmanticenses hacen mucho hincapié en los constitutivos del sacramento, materia y forma, instituídos por Cristo y de los que no se puede dispensar.

(235) l. c. n. 247 «Quomodo sine aliquo dictamine speculativo dictante valorem sacramenti sed oppositum magis demonstrante, applicabimur prudenter ad praxim tali dictamini repugnantem?».

(236) Cfr. S. Alphonsus, *Theologia Moralis* t. 3, l. 6, c. 1, d. 2, a. 2, n. 482 p. 198.

(237) Juenin, *Institutiones theologicae*, t. 7, *De Sacramentis* d. 5, q. 6, c. 5, a. 6, conc. 3 1, p. 343 s. Aunque Juenin expresa este parecer en el lugar citado en sermón indirecto «Reponunt illi», «praeferunt» etc. creemos que es su mentalidad por dos razones:

a) Por el modo exclusivo y copioso de exponer la sentencia a la que no opone reparo alguno.

b) La razón única que opone un poco antes a conceder la absolución a los pecadores públicos, es «semper enim iniqua eorum voluntas durare praesumitur, nisi aliquo modo, saltem dubio, mutata probetur».

(238) l. c. conc. 1, p. 341. Este caso no tenía especial dificultad. De él hablaban los Concilios y S. León muchas veces sin distinguir si el enfermo era pecador o no lo era.

Esto, admitido por todos sin dificultad, es negado por la mayoría al tratarse de un fiel que no ha dado señal alguna de querer ser absuelto. ¿Por qué, se pregunta Juenin, tántos escolásticos en contra? Por dos razones:

1.ª) Los cánones, dijeron ellos, no hablan de los fieles en cuestión.

2.ª) Si requerían de los pecadores públicos tales manifestaciones, concluyeron que también se requerían en éstos.

A estas razones opone Juenin:

1.º) Por lo mismo que los PP. exigían estas señales sólo en los pecadores públicos, debieron concluir que en los fieles no eran necesarias. Es inverosímil que ellos tan solícitos de la disciplina a guardar con aquellos, descuidasen la práctica a seguir con los fieles que estando sanos cumplieron externamente todos sus deberes religiosos.

2.º) Si los pecadores y los apóstatas se ha de presumir que continúan en sus malos afectos, mientras no demuestren lo contrario, de los fieles se ha de presumir que quieren recibir los sacramentos, mientras externamente no se pruebe que han mudado de actitud.

Pedro Collet pretende hasta donde le sea posible traer la práctica de absolver al moribundo a la teoría tomista.

Su pensamiento puede resumirse así: El deseo de confesarse es una confesión "quaedam per interpretem" (239). Existe una perseverancia moral de ésta en los testigos. Se puede también absolver al que vivió cristianamente. Es sentencia de S. Agustín y otros. Y añade dos razones:

1.ª) Si se da una confesión virtual en el deseo de confesarse, ciertamente se da en el que vivió cristianamente.

2.ª) La teoría que requiere la sensibilización del dolor, es más probable, pero no está definida. Podemos, por tanto, seguir la contraria (240). Es claro que la vida cristiana no es una confesión "continuada" (perpetua) sino cuando urge la necesidad. "Idque ex voluntate interpretativa", en cuanto que el que vivió cristianamente se supone que quiere morir del mismo modo.

A Collet no se le escapó una grave dificultad: "Querer confesarse no es confesarse". Luego en este caso no hay confesión.

El la soluciona, soslayando su fuerza con una respuesta "ad hominem" que no resuelve casi nada. Esta objeción lleva al principio. Prueba, si es que prueba algo, que no puede absolverse al que pidió confesor ante testigos (241).

Luis Abelly (242) da un viraje completo hacia la teoría tradicional. El que no da señales de vida, no puede ser absuelto, porque no hay materia idónea.

---

(239) Collet, *Continuatio Praelectionum theologicarum* c. 5, n. 436 ss. p. 450.
(240) l. c. n. 461 p. 455.
(241) *l.c.* donde se advierte, como así mismo en el otro autor sorbónico Luis Habert, *De Poenit.* c. 9, d. 6, p. 249, esta confesión y deseo de confesarse.
(242) Abelly, *Medulla Theologica* p. 2. c. 5, s. 15 (Patavii 1725) p. 138.

Eusebio Amort (243) fluctúa entre la tendencia tradicional y la insinuada por Juenin y Collet. Aunque parece inclinado a esta última, añade: "...Pero debe dar alguna señal externa, al menos dudosa, v. gr., abrir los ojos".

Como insinuábamos anteriormente, S. Alfonso con su indiscutida personalidad, sacó a un primer plano de actualidad, la absolución de los moribundos. Se advierte en él una clara propensión a favorecerlos, recalcando la obligación "sub gravi" para los sacerdotes a tenor del canon "Si presbyter" (244).

Esta actitud, por lo demás común a otros muchos, no implica en él hacer caso omiso de sus principios de escuela.

San Alfonso reasume toda la doctrina anterior, inclinándose por la concesión de la absolución en el caso de confesión genérica (245).

Pero a él le interesaba otro aspecto más problemático. ¿Que había de hacerse con el moribundo que no consta si ha dado señales y ahora, sin sentido, tampoco da ninguna? (246). Los grandes escolásticos del XVI y del XVII habían negado que se le pudiese absolver, y, aunque ahora lo afirmaba la mayor parte, la dificultad de aquellos estaba en pie. ¿Dónde se hallaba la materia sensible del sacramento?

San Alfonso rechaza la solución de Juenin (247). Para la absolución no basta el dolor interno, sino que se requiere la manifestación del pecado. No vale la escapada a la teoría escotista "dispositio autem necessario non debet esse sensibilis" porque a esto obstaba la institución judicial del sacramento, que exige acusación, al menos genérica.

A él pareció luminosa la solución apuntada por otros autores (248), que podían salvar la confesión sensible y el favorecer en todo caso al moribundo.

En este caso,escribe, hay una duda prudente que el moribundo, antes de la pérdida total de los sentidos, advirtiendo el peligro de condenarse o después de algún intervalo de lucidez, quiera y pida la absolución con señales verdaderamente sensibles, esto es, por medio de suspiros, movimientos de cuerpo, al menos respiración fatigosa, aunque entonces el confesor no perciba estas señales.

Esto basta para que en tan grave necesidad se dé la absolución "sub conditione". Esta sentencia, sigue diciendo, es bastante probable no sólo extrínsecamente sino también internamente, al menos por aquello de que "in extrema necessitate possumus adhibere materiam dubiam".

---

(243) AMORT, *Theologia eclectica moralis et scholastica* t. 3, *De Poenit.* q. 15, p. 156.

(244) S. ALPHONSUS, «Si praesbyter poenitentiam negaverit moribundo reus erit animarum» *Theolog. Moral.* t. 3, l. 6, t. 4, c. 1, d. 2, n. 482.

(245) Cuando la hubiese pedido por medio de testigos en su doble modalidad de inmediatos o mediatos. Cfr. S. ALPHON. d. 1, n. 481, p. 198.

(246) *l. c.*, d. 2, n. 482.

(247) JUENIN, *Institutiones theologicae* t. 7, *De sacramentis* d. 5, q. 6, c. 5, a. 6, con. 3, q. 1, p. 344.

(248) Cfr. nota 236.

Admitida esta explicación, el camino se allanaba hasta admitir otra situación más problemática. ¿Podía absolverse al que le sorprendió la pérdida de los sentidos en el acto del pecado? S. Alfonso responde afirmativamente, al menos bajo la condición "si est catholicus". Las razones son paralelas a las del caso anterior. Un momento de lucidez puede inducirlo a querer y exteriorizar su deseo del mejor modo posible (249).

La obra llamada Teología Lugdunense (250) parece, por el contrario, no hacer demasiado caso de la teoría tomista. Se ha de absolver al que, habiendo llevado una vida cristiana y buena, no puede atestiguar su deseo de confesarse exteriormente (251). Aduce a S. Agustín y prosigue : En este cristiano se presume con razón su deseo de confesarse. La argumentación procede como en otros, de menor a mayor.

Si la absolución se concede a aquellos que en su última enfermedad empezaron a pedirla y sin embargo es dudosa la penitencia y la contrición de estos tales, cuánto más se ha de dar al que siempre fué bueno. Los médicos, termina diciendo, atestiguan que a veces aquellos que no podían significar su voluntad, habían querido dar señales de dolor y deseabán ser absueltos.

Los tratadistas posteriores o silencian el problema o se remiten a la teoría alfonsiana. Oigamos a Luis Adolfo Paquet (252): "La necesidad absoluta de alguna señal exterior, sustitutivo de la confesión, está ligada íntimamente a la tesis de la constitución del sacramento" (253).

Y continúa : la práctica de absolver al moribundo sin sentido no va contra nosotros. Se da la absolución condicional, porque quizás los suspiros del enfermo son signos suficientes por los que se colige que ha habido confesión.

Del paso por estas cuartillas de todos los autores, se concluye :

1.º) La sentencia tomista tiene un ascendiente considerable de autoridad en la cuestión que estudiamos.

2.º) La escasa personalidad de muchos teólogos ha anquilosado más el problema.

3.º) En el aspecto judicial coinciden con las demás escuelas sin añadir apenas algo interesante.

4.º) En el caso del moribundo se advierte una desproporción entre la teoría que admiten y la práctica que propugnan.

5.º) Esto hace pensar que los principios eran para muchos de ellos de una consistencia relativa.

---

(249) SCAVINI, *Theologia Moralis Universa* t. 10, d. 1, c. 1, a. 2; AERTNYS, *Theologia Moralis* l. 6, t. 5, n. 196; NEYRAGUET, *Compendium Theologiae Moralis* t. 22, c. 3. a. 2, p. 566.

(250) Así suele llamarse a las «*Institutiones Theologicae*» editadas por vez primera en 1780 bajo los auspicios del Arzobispo de Lyon, Antonio de Malvin de Montazet.

(251) LUGDUNENSE, *De Sacramento Poenitentiae* d. 6, p. 6, pr. 2 (Lugduni 1784) v. 4, p. 418.

(252) PAQUET, *De Sacramentis* 2 d. 3, q. 3, a. 2.

(253) Cfr. d. 1, q. 1, a. 2 donde dice «sententia thomista certa pronuntiari debet contra Scotistas».

VII

LOS CONSTITUTIVOS DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN LOS CONCILIOS DE FLORENCIA Y TRENTO

EL FLORENTINO

La doctrina sacramentaria del Concilio Florentino se halla en el famoso "Decretum pro Armenis". Los Padres de Florencia transcribieron una serie de dogmas y verdades, en su mayor parte zanjadas ya en otros Concilios anteriores (254).

Nuestro Decreto también transcribió, esta vez no a un Concilio sino a Santo Tomás (255). ¿Qué pretendió Eugenio IV al dar a luz su Decreto? ¿Definir? ¿Acaso una declaración doctrinal? (256). ¿Más bien presentar a los armenios una doctrina segura, practicada comunmente en Occidente? (257).

---

(254) En la primera parte del Decreto se contiene el Símbolo Niceno-Constantinopolitano. En la segunda y tercera se transcribe la definición del Concilio Ecuménico de Calcedonia sobre las dos naturalezas en Cristo y la del concilio III de Constantinopla. En la cuarta expone el Papa la falsedad de los que dicen haber sido imbuidos en la herejía de Nestorio el Concilio de Calcedonia y el Papa León. En la sexta y séptima se contiene el símbolo Atanasiano y el Decreto de unión con los griegos respectivamente. En la octava una serie de preceptos disciplinares.

(255) «*De articulis fidei et Sacramentis Ecclesiae*». S. THOMAE AQUINATIS... Opuscula Selecta. t. 1, p. 369-376 (Parisiis 1881). Aunque no puede decirse que el decreto copió servilmente el opúsculo, al menos en lo que respecta al Sacramento de la Penitencia las diferencias son exclusivamente de dicción.

(256) *Encore un mot sur la nature du décret «pro Armenis»* Greg 25 (1944) 171-185.

(257) M. QUERA, *Una palabra más sobre el decreto «pro Armenis»* EstEcl 21 (1947) 187-207.

La primera solución nos parece simplemente inaceptable. Aunque los teólogos antiguos vieron algo semejante en sus palabras, hoy día ningún teólogo de altura lo sostiene.

Entre la segunda y tercera solución, me inclinaría esta vez por la última solución de Quera contra Galtier. Sus razones me parecen suficientemente fuertes.

No importa, dice el P. Quera, que en la fórmula preliminar se diga "la verdad de los sacramentos para los Armenios del presente y del futuro". Las mismas palabras aparecen en otros documentos que no se apoyan en una declaración doctrinal (258).

En las otras partes no hay ninguna nueva declaración de doctrina, en donde se limita a transcribir concilios y símbolos anteriores.

Tampoco los hay en esta parte. Unas proposiciones son de fe, otras disputables. Entre estas últimas coloca el articulista la frase: "Haec omnia tribus perficiuntur, rebus tanquam materia, verbis tanquam forma...". Santo Tomás el primero aplicó a todos los sacramentos esta teoría. ¿Cómo, arguye Quera (259), había de resultar esta aplicación de buenas a primeras perfecta?

Se advierte cierta falta de precisión. Contrapone la materia a la forma, y no obstante al designar la materia, trata de la materia remota. Esto prueba que no pueden considerarse como definiciones. Pero ni aún simple declaración doctrinal. El Pontífice habla de materias disputadas sin que se dé razón alguna de por qué se dicen.

Si fuese declaración doctrinal, todo se ajustaría a ella. La constitución "Apostolicae curae" de León XIII (260) invalida las ordenaciones anglicanas por la falta de significación esencial en la forma de imposición de manos que ellos usaban: aquí el Papa prescinde de la entrega de los instrumentos, la cual en el Decreto pro Armenis es la materia del Sacramento del Orden.

Posteriormente al P. Quera, esta cuestión ha quedado resuelta definitivamente con la constitución de Pío XII "Sacramentum Ordinis" que pone la forma del sacramento en la sola imposición de las manos.

El Decreto, por consiguiente, no entró en disquisiciones escolásticas, sino que simplemente transcribió con leves aditamentos la doctrina de Santo Tomás.

Por ende, en los pasajes que a nosotros toca "Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma" y "Actus paenitentis sunt quasi materia...", las palabras tienen el sentido que tenía en Santo Tomás. El término "quasi" no tiene un sentido mini-

---

(258) CLEMENTE VIII en la constitución «*In dominico agro*» indujo a los obispos a imponer el Catecismo Romano «ad veram sanamque doctrinam» Cfr. Bullarii Romani Continuatio v. 2 (Romae 1837) p. 1135. Hoy día algunas sentencias de éste gozan de bien poca probabilidad.

(259) QUERA, *o. c.* p. 199.

(260) *ASS* 29 (1896-97) 193-203.

mizado, único baluarte en otro caso para sostener cualquier teoría no tomista.

Lo que ciertamente no implica una consagración de esta teoría, supuesta la interpretación que hemos adoptado.

Recientemente L. Baudiment (261) propone una solución que en síntesis, dice así: La aplicación de la teoría hilemórfica a la doctrina de los sacramentos tiene un sentido simplemente analógico.

El Decreto para los Armenios no distingue entre materia próxima y remota. Al decir que los actos del penitente son la materia de la penitencia, se ha de entender materia remota, puesto que al hablar de los demás sacramentos sólo enumera la materia remota, "cuius materia est aqua", "cuius materia est oleum".

Por lo demás, la materia remota de la penitencia no puede ser, como se dice, los pecados, como tampoco son en los sacramentos afines: Bautismo y Extremaunción.

Los actos del penitente tampoco responden a la definición de materia próxima "applicatio materiae remotae".

Al final de su trabajo (262) Baudiment propone una solución original, para él la única que responde a la naturaleza íntima de la penitencia.

La materia próxima es "la acción judicial del sacerdote sobre la disposición del penitente". Esta acción aplica los actos. Es distinta de la absolución y la precede. Deja a ésta su propia acción judicial y lo que sin ella pudo ser tan sólo un acto humano, mera curiosidad, es elevado hasta hacerse sobrenatural.

E. J. Hegarty en "Irish Eclesiastical Record" (263) concuerda con Baudiment, cuya teoría, según él, resuelve y cala en la mente del Florentino.

A nuestra parecer, la teoría de Baudiment es en extremo ingeniosa, pero creemos que no es la única forma de entender los documentos.

Si el decreto copió, con las salvedades que antes hemos hecho, el opúsculo de Santo Tomás, cosa fácil de comprobar con la constatación de ambos textos, nos parece violento apoyarse en él para montar una explicación nueva e insólita en aquel entonces y de la que no hay ni el menor asomo en el Decreto.

Su argumentación viene a refrendar lo que antes dijimos. Eugenio IV no pretendió autenticar, ni mucho menos definir , una teoría que, pese a sus posibilidades, tenía entonces y tiene ahora graves reparos.

Eugenio IV encontró en el opúsculo tomista verdades de fe, ciertas y otras que no traspasaban los límites de una probabilidad razonable. Y el Pontífice no quiso llegar más lejos.

---

(261) *La matière du Sacrement de Pénitence.* L'Année théologique 4 (1944) 209-217.
(262) *La matière du.*, p. 213 s.
(263) *The matter and form in Penance* 76 (1951) 111-15.

EL TRIDENTINO

En Trento, la cuestión se planteó de modo diferente. Las escuelas principalmente tomista y escotista, divergían considerablemente. Melchor Cano y otros abogaban por la insuficiencia de la fórmula de Florencia y hubo forcejeo continuo entre este frente y la gran mayoría empeñados en retener las palabras y expresiones del Papa Eugenio. Hasta el último momento, dice Cavallera (264), se ejerció una atenta vigilancia para impedir la adopción de toda expresión que hubiera parecido una desaprobación de la doctrina escotista. Sólo la herejía debía ser castigada.

Cuáles eran los límites entre los que debían moverse los términos de la disputa, lo indica claramente la opinión de Tapper, y de los Lovanienses que al fin triunfó: "La primera parte se ha de distinguir, porque si se entiende propiamente partes del sacramento, según la fórmula de Santo Tomás, hay materia en los doctores para discutir con probabilidad en los dos sentidos, y por consiguiente no se puede condenar como herética".

Después de exponer las dos teorías, continúa: "Ciertamente no se podrá tener sin ellos (los actos del penitente) la plena remisión de los pecados, pero hay duda de si intervienen como instrumentos o partes del sacramento, o basta considerarlos sólo como disposiciones o condiciones de parte del culpable penitente". Y esto propiamente hablando, no pertenece a la fe. Por ello muy prudentemente el Concilio Florentino llama a estas cosas, no partes del sacramento sino "quasi materia".

"En efecto las disposiciones del sujeto se reducen a la causa material y la palabra materia se entiende en el sentido mismo que cuando se dice que los sacramentos se componen de materia y forma. Basta, pues, que la forma sacramental concurra en la materia o cualquier cosa que se le asemeje, puesto en que este sentido se interpreta a sí mismo el Concilio de Florencia".

"Nosotros creeríamos necesario adoptar esta manera de expresión... para no condenar las opiniones probables de los autores".

Este deseo expreso de los Lovanienses de mantener a toda costa la fórmula de Florencia, se apunta una mayoría considerable de votos (265).

Tal unanimidad hizo que el Presidente Crescencio, en el discurso de la clausura de la discusión general, declarase que, en efecto, se redactaría el texto "ut in Concilio Florentino", contentándose en afirmar que los tres actos del penitente son necesarios para recibir en su integridad el sacramento (266).

Este capítulo III de la sesión XIV ha sido uno de los que han sufrido más transformación en el curso de las discusiones; sin embargo nos ha llegado de él sólo el eco de su elaboración. Lo que a nosotros interesa está

---

(264) *Le decret du Concile de Trente sur la Pénitence*, BullLittEccl 33 (1932) 82.
(265) THEINER 1, 536 s. Cfr. ib. 566, 568, 569, 598, 579. El obispo de Guadix dijo: Non igitur illae tres sunt partes paenitentiae ut sacramenti sed ut virtutis. Quod ut fugiatur dici potest ut in Concilio Florentino» 1, 576.
(266) THEINER 1, 580.

suficientemente claro: la intención positiva del Concilio de no coartar la libertad en las opiniones de la Escuela.

Pallavicini, en su Historia del Concilio, obra espléndida e insustituíble, si excluímos las modernas actas de Theiner y algún que otro estudio monográfico, abunda en estos mismos conceptos.

"No pudo desagradarles a los escotistas, dice Pallavicini (267), lo que el Concilio no dijo; no los llamó materia sino "quasi-materia" y por tanto más bien confirmó la sentencia de Escoto. Que ellos no eran materia sino "quasi-materia" no había por qué disputarlo, ya que Eugenio IV y con él el Florentino, habían usado el mismo modo de hablar".

Pallavicini se defendía contra una nueva acusación: el Concilio al decir que los actos eran parte del sacramento, condenaba a Escoto que lo negaba rotundamente. A esto respondía el cardenal: "No faltan egregios escotistas (268) que dicen que el Doctor Sutil sólo negó que fueran partes "constituentes eius naturam".

Y continúa: "Nosotros ya hemos visto con qué circunspección se comportó el Sínodo con la opinión de Escoto. En el capítulo III llamó a los actos, partes de la penitencia y no del sacramento".

Este empeño en hacer resaltar claramente la reserva del Concilio absteniéndose en la disputa escolástica, es de observar en la redacción primitiva del capítulo. "Locum autem quasi materiae" con que empezaba el texto primitivo fué simplificada por el actual "Sunt autem quasi materia", llevados por la redundancia manifiesta de las palabras "locum-quasi materiae". (269).

La frase "quodam modo dicuntur partes" hacían eco al "quasi materia". Su supresión, según Cavallera, se justifica porque aquí se consideraba a la penitencia en general y no al sacramento.

Esto último que aparece con una simple lectura y en lo que se apoya Pallavicini, ofrece otro aspecto interesante.

Los autores escolásticos en general no se apercibieron exactamente de este doble enfoque del Concilio. Y muchas veces les hemos visto reforzar la frase del "quasi materia" con la siguiente de "partes paenitentiae", haciendo caso omiso de esta diversidad de sentido que hay en las dos frases. Es ilógico, por tanto, querer leer "partes sacramenti" donde sólo dice "partes paenitentiae".

La frase "ad integritatem sacramenti" pretende precisar el papel de los actos en la remisión de los pecados, papel que, supuesta la actitud neutralista del Concilio, nos parece obscuro...

---

(267) *Vera Concilii Tridentini Historia* l. 12, c. 12, n. 1, v. 2, p. 339.

(268) Cfr. A. Vega; Frassen, *Scotus Academicus* t. 10 *De Poenitentia* d. 2, a. 2, q. 2, conc. 2 p. 376-377.

(269) El esquema primitivo de este capítulo III decía así: «Locum autem quasi materiae huius sacramenti paenitentis actus obtinent nempe contritio, confessio et satisfactio. Qui quatenus in paenitente ad integritatem sacramenti et plenum eius fructum percipiendum ex Dei institutione necessario requiruntur, hac ratione paenitentiae partes dicuntur» Theiner 1, 583.

Una interpretación podía ser ésta: El Concilio, ante la disputa escolástica, escogió una fórmula más simple en un sentido asertivo, y no exclusivo. Así puede obviarse una frase de franco color escotista. Los franciscanos podían objetar que la frase conciliar les estaba justa a su opinión.

Los dominicos se defenderían diciendo que lo que se requiere "ad integritatem" admite lo que se requiere "ad essentiam", y no al contrario, y por tanto, fué preciso usar la frase menos comprometedora de las dos teorías.

Otra frase hace más ambigua la interpretación del período, "ad plenam et perfectam remissionem peccatorum". Ballerini ha dicho: ¿Podría decirse que sin los actos puede obtenerse la remisión, aunque no en toda su perfección? (270).

Otra interpretación podría ser esta: Sin los actos del penitente no se puede obtener perdón alguno de los pecados, y por esto se requieren en el sacramento por institución divina, ya que el penitente "debet illos afferre ut percipiat fructum remissionis".

Sin embargo, ni influyen causativamente sino mediante la satisfacción que remite la pena temporal y en este sentido se dice que confluyen para la plena y perfecta remisión de los pecados.

Sea de esto lo que fuere, sobrenada una verdad. Todos los tratadistas sin prejuicios de tesis o de escuela creen que la redacción de este capítulo 3 deja la disputa en el fiel de la balanza.

Una línea idéntica se siguió en la redacción del canon correspondiente. Se limaron las asperezas propias de las redacciones preliminares y nada más (271).

Para terminar diremos lo que Cavallera dice en el artículo varias veces citado (272): "...afirmando la necesidad de estos tres actos para la integridad del sacramento, se estará plenamente dentro de la ortodoxia... no se puede invocar la autoridad positiva del Concilio en favor de una o de otra sentencia, *como se hace con demasiada frecuencia*".

"Fiel a sí mismo, aquí también se ha contentado con poner una barrera contra el error".

---

(270) BALLERINI, *Opus Theologicum Morale* v. 5, p. 5-6 «Palam est, ex PP. Trid. sententia, ibi agi de iis, quae non ad substantiam, seu essentiam, sed ad perfectionem quamdam remissionis requiruntur». Palmieri, obviando esta posible interpretación, escribe al pie del texto: «Id profecto nolim admittere» l. c.

(271) THEINER 1, 591-592. Las enmiendas que se le hicieron son escasas; la más importante fué la sustitución de la frase «sunt pro materia» por la actual «quasi materia».

(272) *Le décret du Concile de Trente sur la pénitence* BullLittEccl, 33 (1932) 95.

VIII

LA POTESTAD JUDICIAL EN TRENTO

La relación íntima que todos los autores reflejaron en sus escritos entre confesión y juicio sacramental, estaba respaldada por el Concilio Tridentino.

Para los PP. del Concilio, la institución de la confesión no era más que un corolario de la constitución de los sacerdotes como jueces en el tribunal de la penitencia (273).

Un juicio en sentido estricto se compone de juez, acusador y reo; el juicio sacramental en sentido estricto se componía igualmente de acusación y sentencia.

Supuesta esta noción de juicio. a primera vista avalada por el Tridentino en el Cp. 5 de la sesión XIV "iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse", la escolástica se esforzó en encontrar una "noticia de la causa" supeditada por el mismo penitente y cuya omisión hacía nula la recepción del sacramento (274).

Siempre nos pareció este aspecto de la penitencia el punto más problemático en la cuestión de la confesión sensible.

Trataremos de captar el sentido que los PP. quisieron dar a las palabras *juicio, conocimiento de causa, acto judicial, tribunal*, etc., en las que abunda el Concilio.

Para expresar mejor la mentalidad genuina de los PP. y TT., transcribiremos los votos de éstos en las discusiones previas. Añadiremos después las soluciones que modernamente se han dado, terminando con un

(273) F. Cavallera, *Le décret du Concile...* (Confession) BullLittEccl 34 1933) 73.
(274) Omitimos aquí la bibliografía, ya que se puede fácilmente constatar en los apartados similares de los capítulos precedentes.

breve estudio de los textos escuetos en que se habla de esta forma judicial de la penitencia. Entre los artículos puestos a la discusión de los teólogos se encuentra el VII que decía así:

"La absolución del sacerdote no es acto judicial, sino mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados se le han remitido al que se confiesa". (275).

Entre los PP. y TT. que a nuestro parecer resaltan más los verdaderos términos del problema se encuentran el Cardenal de Trento, el de Granada, el Clodiense, el General de los Agustinos y los teólogos Melchor Cano, Lainez, Tapper, Juan Arce y Juan Ortega (276).

En una mirada de conjunto es fácil observar un punto de coincidencia en todos los votos: La absolución sacramental es realmente eficaz y no simplemente declarativa de la remisión hecha por Dios.

Lo que tampoco se puede negar, aunque aparezca con menos insistencia, es la necesidad de un conocimiento de causa, al menos de la disposición del penitente (277).

Este conocimiento se presenta a veces como corolario de la potestad bifaria, "remittere" "retinere", a veces como requisito para la congrua imposición de la penitencia.

Apuntan también los Padres y Teólogos la afinidad con el juicio civil (278), siempre, claro está, con sus diferencias.

Lo que sí parece cierto es que el juicio no se toma aquí en sentido vulgar, "Nolite iudicare et non dicabimini".

Todo hace pensar que los PP. no tienen en la mente, cuando hablan o escriben, una definición determinada de juicio, sino más bien una "imagen" sacada de la práctica de aquel tiempo y que ellos conocían perfectamente.

¿Ese conocimiento de causa se exige "absolute" para que pueda definirse el sacramento como acto judicial en sentido estricto? Parece ser que no. En la potestad administrativa que no es estrictamente judicial, se exige también un conocimiento de causa.

Sin embargo, a favor de una interpretación en sentido técnico del juicio sacramental se inclina casi toda la escolástica que hemos estudiado en los capítulos anteriores y los votos que acabamos de transcribir. Algunos teólogos aplican la semejanza del juicio sacramental a todo el proceso judicial y no sólo a la sentencia.

Muchos, manejando términos idénticos a los del juicio criminal, reo, acusador, tribunal, sentencia. En los votos de Mathusius y M. Cano, con referencia expresa a los dos foros, secular y divino.

---

(275) *Acta authentica Concilii Tridentini*, Historia 1, 533 a.
(276) THEINER, 1, 562 b.; 1, 565 a.; 1, 572 a.; 1. 579 b.; 1. 544 b.; 1. 534 b.; 1. 537 b; 1, 538 b.; 1. 539 b.
(277) THEINER 1, 541 b. Cfr. Ioannes Valterius.
(278) Cfr. Ioannes Mathusius, 542 A; Melchior Cano, 544 B; Martinus Olaveus. 546 A; Ambrosius Pelargus, 549 B; Clodiensis, 572 A.

Contra esta interpretación corriente del Tridentino ha escrito modernamente el insigne canonista de Munich, Dr. Klaus Mörsdorf (279). Por la importancia y la novedad de las ideas hacemos de él un estudio más detenido.

El nervio de su argumentación es éste: La antigua disciplina penitencial se acerca más a la potestad jurisdiccional. En la actual, nacida de aquella, aunque considerablemente mitigada, no encontramos ningún momento que pueda considerarse como judicial en sentido estricto (280).

"El poder pastoral, dice Mörsdorf (281), que se ejerce en la absolución sacramental ha de calificarse exactamente como potestad jurisdiccional, *iurisdictio* en sentido técnico".

Mörsdorf procede así: "Hasta la edad contemporánea la canonística estuvo regida por la distinción, tomada del Derecho Romano, que admitía una administración de justicia *litigiosa* y otra *voluntaria* o lo que es lo mismo *in invitum* y en *in volentes et petentes*".

La potestad judicial es siempre en el sentido antiguo *iurisdictio contentiosa* (litigiosa). Unas líneas antes ha dicho: "La absolución de penas correctivas y pecados, absolvere a censuris et peccatis, es considerada por todos dentro de la *iurisdictio voluntaria*". Así, H. Pirhing, A. Reiffenstuel, L. Ferrari, V. Pichler y Fr. Schmier (282).

La conclusión fluye sola: para los grandes canonistas postridentinos, que todavía conservaban la terminología antigua, la absolución sacramental, al no ser potestad contenciosa, no era judicial en sentido estricto.

"En la doctrina del sacramento de la penitencia —sigue diciendo— la teología moderna, ya antes del código de Derecho Canónico, se esforzó por presentar la absolución sacramental como ejercicio de la potestad judicial. Y la canonística, cuyos grandes clásicos del XVII y XVIII atribuían unánimemente la absolución de los pecados a la "jurisdicción voluntaria", al ser negada su tradición ha seguido a la dogmática y con el CIC ve en la absolución sacramental el ejercicio de un poder judicial (283).

La teología apela al hecho de que el Tridentino definió a la absolución como "actus iudicialis". Pero Mörsdorf opone que lo que a nosotros, a la luz de la diferenciación hecha en los siglos XVIII y XIX nos dice la frase "actus iudicialis", no lo era para los que vivían en tiempos del Concilio. Esa expresión, como asimismo "iudicium", "iudex", aún no tenía este sentido restringido sino más bien eran usadas en el sentido estimado entonces totalmente como técnico: el ejercicio por antonomasia del poder jurisdiccional.

---

(279) Kl. Mörsdorf. *Der hoheitliche Charakter der Sakramentalen Lossprechung*. Trier Theol Zeitschr 1 (1948) 335-348.
(280) La reparación del pecado en la antigua práctica penitencial tiene su réplica actualmente en su separación de la Mesa Eucarística.
(281) Mörsdorf. *a. c.* p. 338.
(282) El CIC en el cn. 201 habla de «potestas judicialis» y «voluntaria seu non judicialis».
(283) Mörsdorf, *a. c.* p. 343 concede que éste es el sentido obvio de los cánones 870. 888.

Con esto quedaba en suspenso si se trataba de ejercicio de jurisdicción contenciosa o voluntaria. Al Concilio le interesaba solamente hacer constar contra los protestantes que la absolución es un acto jurisdiccional (iurisdictio), y no un simple ministerio (nudum ministerium) realizado, incluso por un laico.

Además las frases "ad instar actus iudicialis" "velut a iudice" hacen resaltar claramente que los PP. no están pensando en un acto judicial en sentido técnico. (284)

Si el Concilio, prosigue, hubiese tenido intención de decidir qué función se ejercía, para lo que faltan toda clase de motivos, hubiese ciertamente hablado en el lenguaje de su época, "iurisdictio voluntaria", "contentiosa".

Mörsdorf refuerza su interpretación con las expresiones "ut sententia in subditos dumtaxat feratur" y "Pontifices maximi causas aliquas graviores... potuerunt reservare". (285)

Si la absolución es "alieni beneficii dispensatio", el querer comparar esta concesión "graciosa" con la sentencia penal judicial, está fuera de camino.

"La concesión de un perdón de penas es privilegio del jefe de una comunidad, emanación de la suprema jurisdicción y nunca de la potestad judicial. Esta se limita a infligir las penas ya establecidas y es incompetente para perdonar las ya impuestas" (286).

Tampoco la posibilidad de su negación convierte la concesión en acto judicial. Las dos se basan en una misma potestad jurisdiccional y se diferencian en que la absolución y no su negación, es de naturaleza sacramental.

Esta teoría de Mörsdorf no está exenta de graves dificultades. El P. Ternus (287) ha respondido impugnándola. Tanto la teología dogmática, como los canonistas clásicos del XVII y XVIII y CIC. ven en la absolución un acto típicamente judicial.

En cuanto a la primera observación de Ternus, estamos completamente de acuerdo. Aunque Mörsdorf concede que la práctica penitencial en su conjunto es judicial, su negación respecto de la absolución, rompe con la mayoría dogmática que vió en ésta principalmente la esencia del juicio sacramental (288).

¿Pretendió el Tridentino condenar únicamente el error protestante del "nudum ministerium"? Quizá la observación de Mörsdorf no sea del

---

(284) D902 Cfr. p. 345.
(285) D903.
(286) Mörsdorf, *a. c.* p. 346. Cfr. canon 2236, 3.
(287) J. Ternus, *Die sacramentale Lossprechung als richterlicher Akt* ZeitschrkathTheol 71 (1949) 214-230.
(288) Cfr. los apartados que en los párrafos de la segunda parte tratan de este aspecto judicial. Los escotistas expresamente veían en ella toda la esencia del acto judicial. Cfr. Frassen, *De Poenitentia* d. 2. a. 2, q. 2, y Consuegra, *De Poenitentia* d. 4, q. 3, conc. 2.

todo exacta. También pretendió el Concilio declarar positivamente la doctrina católica (289).

Además en la confesión de Augsburgo se decía expresamente:

"Nam quod obiciunt quidam, iudicem prius debere cognoscere causam priusquam pronuntiat, hoc nihil ad rem pertinet, quia ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, non est iudicium seu lex (290).

A pesar de esto, concedería Mörsdorf, tal conocimiento de causa sería necesario sin implicar un ejercicio judicial en sentido estricto, como ocurre e. gr. en las decisiones administrativas.

A lo dicho podíamos añadir las siguientes acotaciones:

a) Los teólogos contemporáneos al Concilio tenían al menos una "*imagen*" suficientemente nítida del sacramento del juicio en sentido estricto.

b) Los teólogos acuden con frecuencia a la semejanza con el juicio secular (291).

c) Aluden al sacramento de la penitencia como imagen del juicio final (292).

Recordemos lo que decía Melchor Cano "Et sicut in iudicibus saecularibus confessio rei, actus paenitentis et vindicta iudicis sunt partes illius causae iudicialis, ita et in hoc iudicio spirituali".

Salmerón que asistió al Concilio, escribe: "Et ita admittimus absolutionem peccatorum beneficium esse Christi, ut non negemus esse quoddam tribunal, in quo Sacerdos partes iudicis agit, paenitens vero personam sustinet rei" (293).

Un indicio fuerte contra la interpretación del Tridentino hecha por Mörsdorf, es que entre las fuentes de los cánones citados 870 y 888, cuyo sentido, como admite él mismo, es estrictamente judicial, se cita expresamente al Concilio.

Por lo que llevamos expuesto, es lícito deducir que este sentido judicial no es ajeno al Concilio, pues así estaba en el ambiente. No era por tanto, necesario que los PP., si querían hablar de la absolución como acto estrictamente judicial, tuviesen necesariamente que usar la terminología bimembre "iurisdictio voluntaria-contentiosa".

En cuanto a los grandes canonistas posttridentinos es de notar que definen al juicio en sentido estricto "discussio causae coram iudice" Tres personae(vel vere vel ficte) requiruntur ad constituendum iudicium: iudex, reus, accusator" (294).

---

(289) Theiner, 1, 577 b.
(290) *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 1930) p. 273.
(291) Theiner, 1, 546 a; 552 a; 573 b.
(292) Theiner, 1, 547 a.
(293) A. Salmeron, *Commentarii in evangelicam historiam* t. 11 tr. 18, p. 179 b. (Matriti 1601) Cfr. 250 b-254 b.
(294) H. Pirhing, *Ius Canonicum* 2, t. 1, s. 1: Fr. Schmalzgrueber, *Ius Ecclesiasticum Universum* 2 p. 1. n. 2; A. Reiffenstuel, *Ius Canonicum Universum* 2. 12. t. 1. n. 3; Fr. Wernz, *Ius Decretalium* t. 5, l. 1, p. 1, tr. 1, n. 4.

Mörsdorf cita a su favor al insigne canonista Cardenal Lega (295). Ya advierte atinadamente Ternus que se trata directamente del derecho penal.

Aun las mismas palabras, "de internis non iudicat Ecclesia" parecen tener un sentido obvio, no de que no juzgue "absolute" sino que no juzga en el foro social o "cum contentione" (296).

Así tendríamos una potestad judicial estricta con dos formas "cum contentione" y "sine contentione".

La teoría de Mörsdorf, por tanto, aunque no exenta de probabilidad, choca violentamente por su radicalismo extremado.

En 1953 el P. Pierre Charles en "Nouvelle Revue Théologique" (297) aborda de nuevo el problema del juicio sacramental. Su posición, sin pretenderlo, es media y ciertamente más moderada.

El P. Charles comienza por conceder: "El sacerdote es el juez del tribunal de la penitencia. Esto es rigurosamente exacto y nadie puede poner en duda esta proposición universal. Pero queda por estudiar qué especie de juez y de qué clase de tribunal se trata" (298). No se puede recurrir a un diccionario, dice, y copiar la definición, que nos diría: "Juez es aquel que, en nombre de la autoridad pública, castiga a los culpables y absuelve a los inocentes". La razón es clara: El sacerdote juez hace exactamente todo lo contrario, absuelve a los culpables, y a los inocentes los despide sin sentencia.

Para la absolución, prosigue, se requiere ciertamente un conocimiento de la causa. Pero esto no es privativo de la penitencia. Ningún obispo, por ejemplo, puede ordenar al primero que le presenten. Lo mismo ocurre en el bautismo del adulto, en el matrimonio, y así en todos.

Si el conocimiento previo, continúa, es la sola razón que hace llamar juez al sacerdote que oye una confesión, sería preciso concluir con un simple juego de palabras: la acción del sacerdote es "juiciosa" y no "judicial". Este examen previo es un simple imperativo de buen sentido.

El confesor no es un oficial subalterno que instruye, sino un juez supremo que recibe una declaración. De su absolución no es responsable más que ante Dios. Se requiere ciertamente el conocimiento de la causa, pero eso no es sacramental en el sentido estricto de la palabra; así lo es sólo la absolución. Todo el resto está subordinado a este elemento único (299).

¿Por qué, pues, se ha de conocer la causa? Charles apunta esta razón: "Un juez supremo debe generalmente saber sobre qué cae su indulto". Una gracia anónima, recayendo sobre una culpabilidad vaga, es sin duda posible. Esto es lo que ocurre cuando absolvemos a un moribundo sin

---

(295) M. LEGA-V. BARTOCCETTI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica* v. 3 (Romae 1950) 179 n. 2.

(296)—Parece indicarlo el mismo Cardenal Lega en la obra citada v. 1, p. 6, n. 6. Cfr TERNUS, *Die Sacramentale Lossprechung...* p. 217.

(297) P. CHARLES, *Doctrine et Pastorale du sacrament de Pénitence*. 73 (1953) 449-470.

(298) CHARLES, *a. c.* p. 460.

(299) CHARLES, *a. c.* p. 462-63.

sentido o cuando se absuelve, v. gr., colectivamente a un barco de pasajeros en peligro.

Pero estas excepciones, dice Charles, confirman la regla, que quiere que se agracie, no como una máquina de perdón, sino como un juez supremo, como una persona en pleno conocimiento de lo que otorga.

Supuestas estas interpretaciones, veamos qué da de sí la escueta exposición de los textos conciliares.

En el capítulo segundo de la sesión sobre la Penitencia a los confesores se les llama "jueces" y en esto se diferencian los ministros de la penitencia y los del bautismo.

De aquí ciertamente no se sigue en realidad de verdad, que sean jueces en sentido estricto, sino más bien la potestad jurisdiccional del confesor que no tiene el que bautiza. "Iurisdictio nisi in subditos" (300).

En los capítulos 5 y 7 se hace una doble aposición "tanquam praesides et iudices" y "superiores et, legitimos iudices", que puede también inducir a tomar la palabra "iudices" en sentido amplio (301).

Sin embargo, cuando en el capítulo 2 se llama al sacramento *tribunal*, las palabras del concilio, "Ante hoc tribunal tanquam reos sisti voluit" parecen exigir un sentido estricto, ya que de la potestad de jurisdicción en general, no se dice esto.

Un sentido estricto del juicio parece exigir la conocida frase del capítulo 5 : "Sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse".

Así lo creyeron, como vimos en los capítulos anteriores, los teólogos. Sin embargo, no hay que olvidar las acotaciones del P. Charles.

No obstante, contra el jesuíta belga nos atreveríamos a decir que las palabras piden un conocimiento de la causa, diverso y más amplio que el requerido para cualquier otro sacramento (302).

En el capítulo 6 y en el cn. 9 cuando se llama a la absolución "acto judicial" aparece claramente el sentido, al menos primordial, que los PP. quisieron darle "Non est nudum ministerium seu mera declaratio remissionis iam factae".

Con todos estos elementos parecen deducirse las siguientes conclusiones, algunas ya insinuadas anteriormente :

1.ª) La simple lectura de los textos conciliares no exige claramente entender las palabras, "juez, iudicium, tribunal, cognitio causae" en senteido estricto.

2.ª) Los votos de los PP. y TT. insinúan sin embargo entenderlo como juicio estricto, A no ser que sus semejanzas con el juicio secular se

---

(300) Sesión 14 c. 2 D 895. «...Baptismi ministrum iudicem esse non oportere, cum Ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi ianuam fuerit ingressus».

(301) Cfr. Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter der Sakramentalen Lossprechung* Trier theol Zeitschr 1948 p. 345.

(302) No olvidemos la ilación que existe en las palabras del concilio entre el conocimiento de la causa y la imposición de la pena Cfr. S. Thomas, *Suppl.* q. 6, a. 1c y Charles o. c. p. 461.

tomen como simples ilustraciones. Lo que absolutamente hablando no es probable.

3.ª) La escolástica postridentina, sean unas u otras las causas que se le asignen, está por una interpretación del juicio penitencial en sentido técnico.

4.ª) La interpretación de Mörsdorf, aunque radical, descubre horizontes inéditos en la interpretación del juicio.

5.ª) Los grandes canonistas postridentinos, no parecen tratar "ad hoc" del juicio de la penitencia y por tanto, resulta dificultoso catalogar su actitud.

6.ª) La interpretación de Charles, a fuer de ingeniosa, explica muchos puntos de otro modo oscuros. Y daría una salida al caso del moribundo (303).

7.ª) A su favor parece estar el Tridentino cuando al final del capítulo 8 dice: "Nec propterea existimarunt (antiqui Patres) sacramentum paenitentiae esse forum irae vel paenarum" (304). Se trata de un tribunal de gracia (agratiationis), cuya autoridad reside en el jefe supremo de una comunidad. Como no se trata de humillar al pecador ni de encasillar a la penitencia entre los moldes del juicio criminal,alguna vez podía faltar el conocimiento de la causa.

Y, finalmente, lo que la escolástica, salvo contadas excepciones, consideró inamovible "sine aliqua accusatione dari non potest iudicium, ideo nec sacramentum", a la luz de los textos y las aportaciones más recientes de los teólogos, da pie, llevados por el caso del moribundo destituído del uso de los sentidos, a poner en tela de juicio la necesidad para todo caso de un conocimiento previo de los pecados del penitente.

(303) Palmieri no parece estar lejos de este modo de enfocar la absolución del moribundo, *De Poenitentia* th. 33 p.361.

(304) D 905 y al fin.

IX

LA INSTRUCCION DE LA SAGRADA PENITENCIARIA

La instrucción que nos ocupa "Circa absolutionem sacramentalem generali modo pluribus impertiendam" (305) está datada en Roma el 25 de marzo de 1944.

Las condiciones excepcionales de la segunda guerra mundial, sometiendo a los contendientes y aún a la población civil a ataques imprevistos de la aviación y de toda clase de armas, la exigían para los que, en la eventualidad de una muerte momentánea, querían morir cristianamente. La imposibilidad de confesarse por la insuficiencia de sacerdotes y, sobre todo, las circunstancias del momento hicieron que el gran corazón de Pío XII facilitara hasta el extremo la posibilidad de recibir la absolución. Porque esto es ante todo, al margen de los problemas todos que de ella pueden derivarse, lo que representa.

En la historia de la absolución del moribundo podemos considerar tres estadios: 1.º En tiempos de Clemente VIII, para la absolución, se requiere confesión en presencia, con una particularidad: siempre los Pontífices exceptúan expresamente el caso del moribundo.

2.º Andando el tiempo, se extiende la concesión de la absolución a los que están en pleno uso de los sentidos. (Instruc. 1939).

3.º La Penitencia en la presente instrucción da un paso más: Se podrá absolver a los sanos y fuera de peligro de muerte, existiendo una imposibilidad moral. No se aprueba la absolución en ausencia. A los presentes, la autoriza sin ninguna confesión.

Ante el texto de la Instrucción se nos ocurren estas acotaciones acerca de su valor doctrinal:

1.º No puede dudarse que es una Instrucción práctica. El fin que persigue y el estilo lo indican palmariamente.

---

(305) AAS 36 (1944) 155-56.

2.ª No obstante, la instrucción implica un juicio doctrinal. Como veremos después, en toda ella está latente un problema teológico del que no se puede desligar.

3.º Está publicada con la aprobación del Pontífice (306). Su autoridad no parece ser puramente disciplinar como los preceptos de cualquier dicasterio en orden a la actividad exterior de la Iglesia, v. gr. El nuevo "Ordo Hebdomadae Sanctae".

Ahora bien, ¿toca la instrucción el problema de la necesidad de la confesión sensible o al menos puede deducirse algo a favor o en contra de ella? ¿Qué comentarios ha suscitado en los teólogos y moralistas?

Respecto a esto último queremos hacer constar desde ahora que han sido relativamente escasos los comentarios que se han hecho de ella.

El punto álgido del problema, que aparece ya en la pregunta que se dirige a la Penitenciaría, se encuentra en el n.º IV donde dice: "Antequam Sacerdotes sacramentalem absolutionem impertiant, quantum rerum adiuncta permittant, de his quae sequuntur Christifideles commonere debent:

a) Necessarium scilicet esse ut se quisque paeniteat admissorun suorum et a peccatis abstinere proponat. Convenit etiam Sacerdotes opportune monere paenitentes ut contritionis actum externo aliquo signo ostendant, si posibile sit, v. gr. suum percutiendo pectus".

El primer comentario lo hizo el P. Restrepo, teólogo de la Penitenciaría en Periodica (307).

Comentando el párrafo anterior, dice textualmente: "id solum observandum venit scilicet a) necessarium esse saltem attritionis actum ut culpae absolutione deleantur. Caute enim monet Instructio *convenire*, scilicet opportunum esse, non vero omnino necessarium, ut sacerdotes moneant poenitentes ut contritionis actum externo aliquo modo ostendant, *si possibile sit*: saepe enim id ne possibile quidem erit, v. gr., si quaestio est de absolvenda magna multitudine quorum aliqui nequidem a sacerdote videri possunt" (308).

Antes (309), comentando el párrafo 2, para él el más importante y más actual, dice: "La cuestión, pues, se suscita si fuera de los casos excluídos por la condenación de Inocencio XI (310) se dan otros en los que sea lícito impartir la absolución "sin confesión alguna" o solamente "dimidiata" Los autores, el uso y práctica de la Iglesia admitían que en determinados casos podía hacerse una "confesión dimidiata" ya que la integridad propugnada por el Tridentino, cn. 7, no obliga en caso de imposibilidad física o moral.

---

(306) AAS 36 (1944) 156 n. 7.
(307) J. M. Restrepo, *Annotationes ad Instructionem S. Paenitentiariae 25 Martii* 1944, PerMorCanLit 33(1944) 273-84.
(308) *o. c.* p. 283.
(309) *o. c.* p. 278.
(310) Error 59 condenado por Inocencio XI en Decreto del S. O. 4 de Marzo 1679. D 1209.

"Benignissimus legislator, había dicho Viva, noluit ad id obligare, ubi detur impotentia moralis... idcirco sufficit dimidiata confessio" (311).

A esto añade Restrepo "Lo que también y por la misma razón puede extenderse al caso en que no pueda manifestarse pecado alguno, como es admitido sin contradicción, es más, con la aprobación de la Iglesia, en el caso del moribundo destituído del uso de los sentidos, que no puede dar señal alguna de confesión, al menos aparente".

Creemos no equivocarnos al afirmar que el P. Restrepo sostiene la validez de la absolución sin que haya precedido confesión alguna. Y que esta suposición está autenticada por la Instrucción de la S. Penitenciaría. Su interpretación sin ser definitiva, exige tenerse muy en cuenta, dada la participación activa que tuvo en su elaboración, como teólogo de la Penitenciaría.

Otro jesuíta español, E. Regatillo, apoya también esta interpretación. Defendiendo su opinión: Los actos del penitente se requieren sólo como disposiciones internas para la validez del sacramento, dice (312): "Confirmari videtur per instructionem S. Paenitentiariae —25-mar.-1944. Después cita el párrafo IV subrayando las frases "*necessarium esse*" y "*convenit etiam*" y añade:

"Aquí, como se ve, para la remisión del pecado por la absolución, se requiere el dolor interno, no se requiere ni la confesión genérica ni la manifestación externa del dolor; esta manifestación exterior en la que de alguna manera se contiene la confesión genérica, sólo se aconseja, "convenit" "si possibile sit". Luego según la mente de la S. Penitenciaría, no la confesión y el acto externo de la contrición, sino la absolución es lo que constituye el sacramento. Aquellas se requieren, como disposición interna, necesarias para que la absolución produzca su efecto".

Una interpretación de líneas parecidas, nos las da Gerard Kelly en "Theological Studies" (313). El autor trata expresamente de la confesión genérica de devoción, pero en un inciso dice: "Doy por supuesto que es necesaria alguna manifestación externa para la validez cierta del sacramento de la penitencia, aunque creo que la opinión tomista se ha debilitado considerablemente con la reciente Instrucción de la S. Penitenciaría".

" Perhaps, continúa, the Instruction presupposes that those who wish absolution have given some external sign to that effect, but nothing is said about this in the directions" (314).

Galtier (315), al contrario, cree que la Instrucción deja intacto el problema de la necesidad de alguna confesión.

1.º) La Instrucción no dice nada de la eficacia de la absolución dada a quien está totalmente desprovisto del uso de los sentidos. Comple-

---

(311) D. Viva, *Damn. Thes. theol. Trutina*, t.1, pr. 59, n.1 (Patavii 1723) p. 339-340; Cfr. De Sacramento Poenitentiae q.5, a.7.
(312) F. Regatillo, *Theolog. Moral. Summa* (BAC) 3, 375 d
(313) G. Kelly, *The generic Confession of Devotion* ThrolStud 6 (1945) 358-379.
(314) Kelly, *a. c.* p. 359 y nota 1.
(315) Galtier, *De Poenitentia* p.2, th. 26, n.394 (1950) p. 338-339.

tamente otra es la condición de los fieles de que se trata. Estos. tales con su presencia y atención manifiestan al sacerdote que quieren ser juzgados por la Iglesia y someterse a su juicio. Se abstienen de confesarse actualmente por razón de la imposibilidad en que se hallan.

El caso de éstos es idéntico al que, queriendo confesarse y desconociendo la lengua del confesor, pide ser absuelto simplemente con su gesto.

En ambos casos se hace la confesión que entonces es posible. Y esta es justamente la que llamamos "formaliter integra" y la que se requiere siempre.

Severino González (316) sigue la interpretación de Galtier. "Illam quidem distinctionem, dice, [inter ea quae absolute requiruntur et ea quae requiruntur in quantum sunt possibilia] ibidem fieri, attamen solum ut in praxi detur absolutio... Speculative autem non dicitur eos etiam qui nullatenus contritionem externe manifestaverint (quia ista manifestatio illis erat imposibilis) gratiam illius absolutionis obtinuisse".

Como decíamos más arriba, los comentarios a la Instrucción han sido exiguos. Teólogos que escriben rozando sus temas con ella, no hacen siquiera alusión, siguiendo en cambio la doctrina tradicional.

J. MacCarthy en "The Irish ecclesiastical Record" (317) tratando de la manifestación externa del dolor, dice: "El dolor por el pecado es en verdad parte del sacramento de la penitencia, que es una señal exterior; y por tanto, para la validez, este dolor debe ser de algún modo manifestado exteriormente (318).

J. Hegarty en la misma revista y comentando el artículo ya citado en el capítulo VII de Baudiment, dice lo que sigue acerca de la teoría balleriniana: "Esta teoría tiene en verdad aplicaciones prácticas, pero poco fundamento doctrinal, así que debe ser desatendida en esta discusión especulativa (319).

Si la Instrucción, al menos aparentemente, favorecía la doctrina de éste, Hegarty debió al menos, haberla citado aunque fuese para interpretarla en su propio terreno. No lo hace tampoco, cuando trata de ajustar la sentencia de Baudiment al caso del moribundo. ¿Por qué esta actitud negativa? ...Quizá, como Galtier, creyó que la Instrucción no incluía el caso del moribundo. Tal vez escamoteó una cuestión escabrosa y molesta.

J. Madden en su artículo "absolución del moribundo..." (320), presenta, sin referencia expresa al documento de la Penitenciaría, una posición ambigua: "La disposición necesaria para la recepción del sacramento de la penitencia se requiere independientemente de que el penitente esté o no en peligro de muerte. Según la opinión extensamente aceptada, la manifestación dolorosa del pecado es la materia del sacramento, y según

(316) S. GONZALEZ, *Sacrae Theologiae Summa* (BAC) 4, *De Poenitentia* 88, 8.
(317) J. MACCARTHY, *External manifestation of sorrow for in the sacrament of Penance*, IrishEcclRec 72 (1949) 355-57.
(318) MACCARTHY, a. c., p. 365 «Some such manifestation seems necesary to verify sacramental signification of Penance».
(319) J. HEGARTY, *The matter and form of Penance* IrEcclRec 76 (1951) 112.
(320) J. MADDEN, *Absolution of the Dying and purpose of Amendmont* AustralasianCath-Record 29 (1952) 329-331.

la enseñanza de la Iglesia, la absolución sería inválida si la persona a quien se da, no tiene dolor sobrenatural por sus transgresiones y como mínimo atrición por el pecado mortal".

Ahora bien, ¿qué da de sí la simple lectura del documento? ¿Qué significado tienen las palabras preliminares "Sine praevia peccatorum confessione"? Sinceramente creemos que lo mínimo que significa es que la Penitenciaría tiene por válida la absolución sacramental sin la exteriorización previa de los actos del penitente.

Galtier mantiene que esta presencia y atención es ya someterse al juicio de la Iglesia y confesión "formaliter integra". Y S. González añade que es imposible que un cristiano ante el sacerdote que le va absolver no dé muestras exteriores de arrepentimiento (321).

Sin restar probabilidad a la sentencia de ambos, creemos que se violenta de este modo la frase inicial "sine praevia peccatorum confessione" que parece excluir toda confesión.

Si admitimos la interpretación de Galtier, nos encontramos ante un problema de palabras, pero no es esa la cuestión, sino si se requiere además exteriorizar el dolor.

Además, la admonición previa por parte del sacerdote se dirige igualmente para aquello que se estima necesario y para lo que sólo es conveniente. Sin embargo, las formas de expresión son diversas: 1) "Commonere debent quantum adiuncta rerum permittant a) Necessarium esse ut se quisque paeniteat...

2) "Convenit etiam sacerdotes opportune monere... si possibile sit". La correspondencia de las frases "Quantum adiuncta rerum permittant = si possibile sit; commonere debent = opportune monere; necessarium scilicet esse = convenit etiam, marca claramente la fuerza diversa de cada una. La Instrucción representa en el orden práctico un paso considerable, facilitando la absolución del pecador, y, aclarando conceptos, una verdadera innovación al autorizar la absolución de muchedumbres fuera del peligro de muerte.

Aun en el caso de concederle el mínimo de autoridad, propia de los Organos de la Santa Sede, no podemos atribuir ni a error ni a inadvertencia ante el estado de opinión de los teólogos, las frases decisivas de la Instrucción de la S. Penitenciaría.

Para concluir, solamente añadiremos que la Instrucción, como asimismo la multiplicidad de circunstancias en el caso típico del moribundo sin sentido, deja abierta y espolea una investigación más profunda acerca de los constitutivos de la penitencia y del aspecto judicial del sacramento, sin que ello represente obstáculo alguno para la administración práctica de éste.

La absolución se deberá dar en todos los casos en que se encuentre un moribundo y no podrá negarse so pretexto de cualquier convicción de escuela.

---

(321) S. GONZALEZ, *Sacrae Theologiae Summa* (BAC) 4, *De Poenitentia*, 88, 7.

EL BEATO MAESTRO JUAN DE AVILA Y LA FORMACION BIBLICA DEL SACERDOTE CATOLICO (*)

por

TARSICIO HERRERO DEL COLLADO

Si de las Obras del Maestro de Ascética, predicador y reformador, arrancásemos los textos bíblicos, se reducirían aquellas a meros fragmentos. El nervio de su argumentación, la Sagrada Escritura; la arquitectura sobre que descansa todo el edificio de espiritualidad de sus escritos, los Libros Sagrados. Todos los autores avilistas están de acuerdo en afirmar que la fuen-

(*) Constituye este trabajo el capítulo V de nuestra tesis doctoral «El Beato Maestro Juan de Avila y los Estudios Bíblicos», defendida en la Facultad de Sagrada Teología de Granada.

SIGLAS

ATG. Archivo Teológico Granadino 4. (1941) Advertencias al Concilio de Toledo.

EBB. Enquiridion Bíblico bilingüe.—Magisterio oficial de la Iglesia sobre la S. E.—JESUS DIAZ. Segovia (1954).

MCI. Miscelánea Comillas. Ultimos inéditos extensos del Beato Juan de Avila. Ed. del P. CAMILO ABAD, S. J.—13, Comillas (1950).

MCM. Miscelánea Comillas. Dos memoriales inéditos del Beato J. de Avila para el Concilio de Trento.—3. Comillas (1945).

OCASB. Obras completas del Beato Maestro Juan de Avila.—Edic. crítica de LUIS SALA BALUST, Madrid (1952-53).

OEBJA. Obras espirituales del Padre Maestro Juan de Avila.—Predicador de Andalucía.—Apostolado de la Prensa, Madrid (1941).

te de la inspiración en el Beato es, ante todo y sobre todo, la Sagrada Escritura, que maneja con dominio (1).

La Patrística, de la que es conocedor, la usa como medio para penetrar en las profundidades del pensamiento de los autores sagrados.

En confirmación de cualquier doctrina dogmática, ascética, mística, vuelan al instante a su mente abundantes sentencias bíblicas. En su *Tratado del Sacerdocio*, al tratar de la obligación que el Sacerdote tiene de orar, hallamos la comprobación:

> "Y porque esta obligación... está tan olvidada, imo no conocida, como si no fuese; convendrá hablar de ella un poco largo, para que, ansí, con la lumbre de la verdad sacada de la palabra de Dios y dichos de sus Santos, reciba nuestra ceguedad alguna lumbre para conocer nuestra obligación y nos provoquemos a pedir al Señor fuerzas para cumplirla" (2).

Así recalca tanto la necesidad del uso y manejo de las Divinas Letras: pondera su utilidad; recomienda la lectura constante del texto inspirado en general, y especialmente de algunos Libros, en conformidad con el propio estado; prescribe su lección en Centros de enseñanza y Conventos; y establece la enseñanza de las ciencias bíblicas en Colegios sacerdotales.

Artículo I

UTILIDAD DE LA SAGRADA ESCRITURA

> "Grandes mercedes nos hiciste, (Señor) —deja sentado en el Capítulo 47 del *Audi Filia*— en darnos Tu Divina Escritura, tan provechosa y necesaria para Te servir" (3).
>
> "Todos estos bienes —escribe en el *Tratado del Sacerdocio*— que la palabra de Dios increada obró... lo obra, y efectúa mediante su palabra que acá dejó. Con ésta alumbra nuestras ignorancias, enciende nuestra tibieza, mortifica nuestras pasiones... Con esta palabra hiere el Señor y da salud, mortifica y da vida, mete a los infiernos y saca de allí, humilla y ensalza; porque en el temor de su justicia hace temblar a el pecador y conocerse por digno del infierno; y con la dulcedumbre de sus palabras que prometen misericordia a los penitentes, consuela a el lloroso y levanta a el caído, y hace confiado al que estaba para desesperar, y no sólo le libra de la muerte, más dale mantenimiento de vida, porque su palabra, mantenimiento del ánima es, y agua con que se lave, fuego con que se caliente, arma para pelear, cama para reposar, lucerna para no errar" (4).

Según el Maestro, las armas con que los clérigos han de luchar y con las que han de vencer, son, con otras, la Biblia. Así manda en los Avisos complementarios a las *Advertencias para el Concilio Provincial de Toledo*:

---

(1) Cfr. MCM p. XXIX; MCI p. 109.
(2) MCI p. 122-3.
(3) OEBJA 1, p. 155.
(4) MCI p. 159, 15.

"Provéase que los clérigos tengan libros devotos en qué leer y libros de casos de conciencia en qué estudiar y *Biblia*; pues estas son sus armas, que, como Capitanes de los pueblos, han de tener (5).

En la instrucción de confesores y penitentes que hizo el mismo P. Avila a los clérigos de Granada para saber confesar, entre los primeros consejos que les da para mover a los penitentes, es que les hablen palabras de Dios:

"Haga lo que es en sí, diciéndoles palabras dulces y ejemplos de autoridades de la Sagrada Escritura... (6).

En el *Memorial 2.º para Trento, Causas y remedios de las herejías*, viene señalando las reformas que han de introducirse en el pueblo y en el Clero secular; y al indicar la importancia de los exámenes de Moral para los Neopresbíteros, recomienda con sumo interés indaguen los reformadores de la clerecía qué libros tienen de moral y de la Divina Escritura:

"Conviene también que cuando los ordenen se sepa qué libros tienen de casos de conciencia y de doctrina moral, de Santos y de Sagrada Escritura; y se tenga cuenta con ellos en las visitaciones, que tengan los dichos libros y estudien en ellos, pues sin ésto, todo es perdido (7).

Artículo II

ESTUDIO DE LA SAGRADA ESCRITURA

Contra la osadía de emitir juicio sin previo estudio en las cosas de Dios, protesta el Maestro apoyado en la sentencia de S. Jerónimo:

"Hay algunos atrevidos en dar parecer en las cosas de Dios, sin haber para ello estudiado ni haber tenido para ello lumbre del Espíritu Santo. Quejábase S. Jerónimo (8) que en los oficios comunes no osa naide entrometerse en juzgar del oficio que no aprendió ni sabe, y que en tratar la Santa Escritura no hay quien no presuma de saberla, o por mejor decir, despedazarla" (9).

La Santa Biblia exige, para su inteligencia, en el sujeto si no le es dada luz especial del cielo, una preparación esmerada, fruto de largos estudios, nunca inferior a la que piden otras ciencias y artes. Este es el que pudiéramos llamar primer argumento de la tesis avilina sobre el estudio de la Sagrada Escritura.

---

(5) MCI p. 58, 18.
(6) OCASB 2, p. 1332, 10.
(7) MCM p. 122.
(8) SALA BALUST cree que puede referirse a lo que dice S. Jerónimo en Commentarius in Ecclesiastem c 3 ML 23, col. 1090, cuando escribe: «Omnes artes absque doctore non discimus: sola haec tam vilis et facilis est ut non indigeat praeceptore», pero parece no ha confrontado bien el texto, porque allí el Santo Doctor comenta el tempus tacendi et tempus loquendi y nada dice de la Sagrada Biblia (OCASB 1, p. 910, nota)
(9) OCASB 1, carta 198, p. 910, 23.

Sienta después este principio para él inconcuso en orden a la formación completa sacerdotal. La Teología Escolástica sola, no basta para formar a los futuros sacerdotes con cura de almas y con cargo de predicar. En los años de su formación de la Universidad de Alcalá, echó ya de ver la laguna de los estudios bíblicos en la carrera eclesiástica. Quiso, por eso, suplir los fallos que de la ignorancia de ciencia tan necesaria se notaban en la Iglesia; y así, en los *Memoriales para Trento*, ruega tomen con el máximo interés cuanto a las letras sagradas se refiere.

> "Ya se ve por experiencia —dice en el *Memorial 2.º Causas y Remedios de las herejías*— cómo los que toman el oficio de predicar habiendo solamente oído Teología Escolástica, lo hacen muy desaprovechadamente... pues la ciencia que hace llorar y purificar los efectos para quien la lee, y la doctrina con que se ha de apacentar las ánimas provechosamente, en la Sagrada Escritura... está; y como de ésto estén ayunos, no pueden dar provechoso pasto a las ovejas... Mándese que antes que prediquen hayan oído, después de la Teología Escolástica, tales y tales libros de la Escritura Divina; y estudiándolos con diligencia, en lo cual sean examinados" (10).

No pedía al Concilio sino aquello que, en su larga experiencia de predicador había advertido como necesario y que tanto bien reportaría a las almas.

Su predicación la basaba siempre en el sagrado texto, que leía y estudiaba sin descanso.

Si, pues, las Divinas Letras habían de prestar tan valiosa ayuda en el apostolado sacerdotal, en lógica consecuencia se imponía ocuparan destacado lugar en el plan de estudios de los Colegios y en el ánimo del candidato a las Ordenes durante los años de su carrera teológica. Pide en el *Memorial 2º para Trento, Reformación del estado eclesiástico*,

> "que no vayan (los estudiantes) tan cansados a ella (la Sagrada Escritura) de otros estudios, que ni tienen ya fuerza en la memoria para trabajar, y llevan los paladares hechos a otros gustos y no desocupados para hacerse al gusto de ella" (11).

Requiere, sin embargo, antes de lanzarse al estudio de las Sagradas Letras, una diligente preparación y un esmerado cuidado, para prevenirse de males que de ellos pueden originarse.

> "Temida, y muy temida —dice el Beato— debe ser la entrada en la Divina Escritura, y nadie se debe arrojar a ella, sino con mucho aparejo, como cosa en que hay mucho peligro" (12).

Poco más arriba, en el mismo capítulo 48 del *Audi Filia*, se lamenta de los daños que ha causado la palabra de Dios en los que no con recta intención la han estudiado.

---

(10) MCM p. 120.
(11) MCM p. 36.
(12) OEBJA 1, c. 48, p. 156. Ampliado hallamos este testimonio en el *Memorial 1.º parc Trento* MCM p. 77.

"Y si miráis donde armó Dios el lazo con que los judíos y herejes fueron castigados, según hemos dicho, pareceros ha cosa más para temblar que para hablar. Preguntadles a éstos en qué estriban para seguir su error con pertinacia tan porfiada; y decirnos han los unos que en la Escritura Sagrada del Viejo Testamento, y los otros que en la del Nuevo. Y vereis abiertamente cumplida la profecía del Profeta David en que dice (Ps. 68. 43) *La mesa de ellos séale hecha en lazo y en castigo y en tropiezo.* ¿Vísteis cosa nunca tan al revés, tornarse la mesa de vida en lazo de muerte? ¿La mesa de consolación y perdón en castigo? ¿La mesa do hay lumbre para saber andar el camino que lleva a la vida, tornarse en tropiezo para errar el camino y caer en la muerte? Grande, por cierto, es la culpa que tal castigo merece: Que el hombre se ciegue a la luz y se le torne muerte la vida" (13).

A la vez que recomienda el estudio de los Libros Santos, indica el modo en carta fechada en Granada 1538, a un discípulo, probablemente el P. Alonso de Molina. Para él es cosa muy sencilla.

"Y llamo estudiarlo (el Nuevo Testamento, dígase igual del Antiguo), el mirar el sentido propio de él, el cual algunas veces es claro, y otras es menester mirar algún Doctor" (14).

Casi con idénticas palabras se expresó en la carta 5 que con la 225 tiene mucha analogía:

"No se meta sino en saber el sentido propio que el Señor quiso allí entender" (15).

Lo importante para él, es conocer el sentido propio; qué quiere decir el texto bíblico; de ahí todo su interés en lograr una exégesis sencilla, pero perfectamente ajustada a la expresión del sagrado texto. De todas las otras cuestiones críticas e introductorias, no hace el Beato cuestión; de ello no se ha de preocupar mucho el exegeta, si no es, naturalmente —como dice el Dr. Goma y Civit— en un comentario que hace al Beato, en lo que exija la ley ignaciana del "tanto cuanto..." (16).

Propone seguir en la exégesis la interpretación de la Iglesia. Es ésta una idea que flota en los escritos del Beato. A la Iglesia se le ha dado el poder de explicar la Biblia, auténtica e infaliblemente.

"¿Cómo sabré que tal paso de la Escritura quiere decir ésto y ésto, pues cada uno da su entendimiento y no hay cosa cierta, mirando a lo que cada uno dice, si no hubiese uno (se refiere a la Iglesia por el contexto) que, sin errar, me dijere: Esto se entiende así?" (17).

Ha de procurar reflejar el exégeta lo más fielmente posible lo que

(13) OEBJA 1, p. 155.
(14) OCASB 1, carta 225, p. 980, 17.
(15) OCASB 1, p. 291, 124.
(16) Isidro Gomá Civit, *Un texto inédito del Beato Maestro Juan de Avila sobre el el estudio de la Sagrada Escritura.* En Estudios Bíblicos 2. (1943) p. 112
(17) OCASB 2, s. 33, p. 486, 306.

dice el sagrado texto. No se la ha dado a él el entender como quiera, sino conforme al Magisterio eclesiástico.

"Porque si el entendimiento de ella queda a lo que un hombre dice, ya no es palabra de Dios, sino palabra de hombre" (18).

Expresa también su criterio sobre el uso de comentaristas. Hay quienes piensan que todo consiste en manejar libros y desempolvar pergaminos, cuando quizás el sentido de las palabras bíblicas sea claro y transparente, y lo que pueden hacer los largos comentarios es oscurecer el pensamiento, de por sí diáfano, del autor. Aconseja el "mirar algún Doctor" cuando no sea tan claro. Da una relación de los comentaristas que él estima mejores y señala algunos especialmente para determinados libros:

"Y de éstos sean los principales Jerónimo y Crisóstomo; y también puede mirar las *Paraphrasis* de Erasmo, con condición de que se lean en algunas partes con cautela; en las cuales será, luego, cuando discrepa el sentido común de los otros doctores o del uso de la Iglesia... Si Crisóstomo alcanzare sobre San Pablo, gran joya es; y para el Nuevo Testamento aprovecha un poco de griego... y haya las *Anotaciones* de Erasmo, que en gran manera le aprovecharán para ésto" (19).

En el mismo sentido se expresa en la mencionada carta 5 (20):

"El estudiar será alzando el corazón al Señor, leer el texto sin otra glosa, si no fuese cuando algo dudare, que entonces puede mirar o a Crisóstomo o a Nicolao (21), o a Erasmo o a otro que declara la letra, no más".

Sólo quiere se lea alguna glosa cuando el texto encierra alguna dificultad para su inteligencia.

"Convendrá —dice en la carta 11 a un señor que está en Roma, Asistente de Sevilla— tener una Glosa ordinaria para declaración de algunos lugares que tengan alguna dificultad" (22).

---

(18) OCASB 2, s. 33, p. 486, 311.

(19) OCASB 1, carta 225, p. 980-1. 19. Léase toda esta carta, para ver cómo recalca al Sacerdote la necesidad del estudio. Abruma solamente la relación de obras que le manda leer: «Dóile recepta para muchos días» dice: «Entienda en estudiar el Nuevo Testamento y sería bien saberlo de coro»... «Es menester mirar algún Doctor. Y destos sean los principales Jerónimo y Crisóstomo, y también puede mirar las Paráfrasis de Erasmo...» Los comentarios del Crisóstomo sobre San Pablo ocupan 4 tomos en MG. 60-63. «Haya las Anotaciones de Erasmo». Las Anotaciones llenan el 6.º tomo de la edición voluminosa en folio mayor de Basilea, de 1541. «Los *Proverbios* y *Eclesiástico* son muy buenos; débelos de estudiar después del Nuevo Testamento; y después los Profetas y lo demás». «Esto, cuanto toca a Escritura». «En lo de los libros devotos, tenga por principal a San Bernardo... y también al Casiano, *De Collationibus Patrum et de octo vitiis*, sin los cuales no esté. Y otros libros devotos que andan en romance también los haya, que provechosos son». «En lo que toca a los escolásticos... no querría que dejase de pasar a Gabriel». «*La Suma Cayetana*, tenga para algunos casos que se ofrecieren».

(20) OCASB 1, p. 291, 120

(21) Se refiere a NICOLAS DE LYRA y a su *Bibliorum Sacrorum cum glossa ordinaria et* NICOLAI LYRANI *expositionibus litterali et morali, additionibus insuper et replicis* Lyon (1545).

(22) OCASB 1, p. 332, 887.

El mismo pensamiento desarrolla en la carta 2:

"Yo no sé más, Padre, qué decirle —escribe al P. Fr. Alonso de Vergara, O. P.— sino que lea a éstos (S. Juan y S. Pablo e Isaías); y cuando no los entendiera, vea algún intérprete Santo sobre ellos, y especialmente lea a San Agustín *Contra Pelagianos* y contra otros de aquella secta" (23).

En la carta 5 con data en Granada 2 de (enero?) de 1538, escrita a un predicador, el Maestro García Arias, Sacerdote Teólogo, le da reglas y normas de vida en que se ha de ejercitar de día y de noche, y cómo se ha de haber consigo mismo y con los prójimos, y entre otras cosas, le ordena que después de la Misa y de la media hora de acción de gracias por la Comunión, le dedique dos horas al estudio de la Sagrada Escritura.

"Tras este ratico (de dar gracias y holgarse con Aquel que en sus entrañas tiene) estudie vuestra merced hasta comer, que será un par de horas, y el estudio será comenzar a pasar el Nuevo Testamento" (24).

Recomienda tanto que se trabaje sobre la Biblia, especialmente sobre el Nuevo Testamento, y que estudie con tan vivo interés y con tan perseverante constancia, que después de los consejos arriba dados, dice: "y si fuera posible, querría que le tomase de coro".

Sobre el mismo tema insiste en la carta 225, en muy parecidos términos:

"Me parece que entienda en estudiar el Nuevo Testamento, y sería bien sabello de coro" (25).

En ambas cartas, de gran valor ascético y bíblico, subraya la preponderancia que quiere se conceda al estudio del Nuevo Testamento sobre el Antiguo, "cuya doctrina es más excelente que otra ninguna" (26).

En la carta 2, marca el orden que a su juicio se ha de seguir en el estudio de los distintos Libros:

"*Los Proverbios* y *Eclesiástico* son muy buenos; débelos estudiar después del Nuevo Testamento; y después, los Profetas y lo demás" (27).

A los que ostentan el poder les aconseja algunos Libros en que han de aprender:

"como los habían de gobernar según las leyes que en la Escritura Divina están. Especialmente servirá para ésto la lección de Proverbios, Eclesiastés y Sabiduría y Libros de Reyes, y algunos lugares de los Profetas que tienen particular cuenta con los que rigen a otros" (28).

---

(23) OCASB 1, p. 276, 287.
(24) OCASB 1, p. 291, 117.
(25) OCASB 1, p. 980, 15.
(26) OCASB 1, carta 11, p. 332, 885.
(27) OCASB 1, p. 981, 29.
(28) OCASB 1, p. 332, 880.

Entre las muchas cosas que

"se requiere para cumplir con la obligación de cura de almas"

está —dice en el *Tratado del Sacerdocio*— enseñar a sus parroquianos lo que les conviene obrar para que se salven.

> "Y para que ésto se haga con fruto, menester es que el tal cura sea medianamente docto en la Ley de Dios que está en su Santa Escritura; porque en ella está lo que conviene para estos efectos, como dice San Pablo: *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia*; y así conviene que sepa la Sagrada Escritura, aunque no las dificultades, mas lo llano de ella" (29).

Requiere, como vemos por este testimonio, en el Sacerdote con cargo de cura de almas, un estudio reposado y a conciencia, al exigirle que sea docto, y que sepa la Sagrada Escritura, siquiera en aquello que no tiene complicaciones de exégesis.

Algunos años más tarde habría de escribir uno de nuestros mejores exégetas, gloria de España y de la Compañía, el P. JUAN MALDONADO, "Tempus, quo Scriptura discenda est, vitae termino finiri debet" (30).

Mucho trabajó Avila por que se diera a los que habían de ser curas confesores y predicadores, excelente formación bíblica, que redundaría después tan notablemente en bien de las almas. En la *Reformación del estado eclesiástico* del *Memorial* 1.º *para Trento*, entre los remedios que encuentra para tal reforma, señala como muy importante la más perfecta formación de los llamados al sacerdocio. Para lograrla, quiere que se erijan dos colegios: uno para Curas y Confesores y otro para Predicadores, y en ambas preceptúa el estudio de Biblia.

> "Dos necesidades de personas de éstas tiene la Iglesia —dice—, una de Curas y Confesores y otra de Predicadores: y entrambas se han de remediar de estos Colegios. Para lo primero se ha de proveer que oigan Gramática, casos de conciencia y algo de Sacra Escritura; no en pocos años, pues no es pequeño el oficio de medicinar ánimas; antes es *Ars artium*, como San Gregorio dice... Restan los Predicadores de la Palabra de Dios, el cual oficio está muy olvidado del estado eclesiástico, y no sin gran daño de la Cristiandad... Y si alguno dijere que basta haber Curas medianamente enseñados que declaren al pueblo el Evangelio, digo que no es medicina bastante para llagas tan afistoladas como las hay... Y también es menester hombres doctos para que lean lección de Sagrada Escritura en las Iglesias, según este Sagrado Concilio ha mandado" (31).

Vuelve a insistir en la necesidad de hombres doctos en estudios bíblicos que expliquen al pueblo temas vitales de Sagrada Escritura.

---

(29) MCI p. 152, 12 y p. 154, 1.
(30) *Monumenta Paedagogica Societatis Jesu, quae primam rationem studiorum anno 1586 editam praecessere*. Matriti (1901). De Ratione Theologiae et Sacrae Scripturae docendae. De Tempore, p. 868.
(31) MCM p. 12-13.

Artículo III

LECTURA DE LOS LIBROS SAGRADOS

Además del estudio reposado, serio, ordenado y sistemático de toda la Biblia y de algunos Libros en especial, según el propio estado y condición, encarece su lectura para deleite del alma. Como claramente se echa de ver, distingue el estudio de la simple lectura, aunque, a veces, use el mismo verbo "leer". En la carta 5 se echa de ver la diferencia (32).

Traza a un sacerdote en la carta 8 un programa de vida espiritual que abraza los múltiples aspectos ministeriales, y en el plan que propone entran largos ratos consagrados a la lectura.

> "Acabada la Misa... es buen ejercicio acordarse de algún paso del Evangelio donde el Señor hizo algún beneficio, así como cuando sanó al leproso... comenzando un Evangelista desde el principio" (33) "Desde aquel tiempo (terminada la Misa y la acción de gracias) —sigue más abajo— hasta comer, puede leer algo... y luego leerá un poquito brevemente... y después (de Vísperas) lea un rato... Los Libros en que debe leer por ahora son éstos: la Glosa ordinaria (34), el Nuevo Testamento" (35)... y sigue luego citando otras obras ascéticas.

Con la santa libertad con que hablaba y escribía, fustigando todos los defectos de la época, presenta un cuadro antitético de las mesas de los palacios episcopales de siglos anteriores y de su época.

Refiere en las *Advertencias al Concilio de Toledo, Reformación del estado eclesiástico*:

> "Antiguamente, tenían los Prelados las mesas pobres, los convidados eran peregrinos y necesitados, la música del convite era la Lección de las Escrituras Santas; todo lo cual mandan los Concilios hagan los Obispos" (36).

En la segunda parte, presenta el reverso de la medalla, queriendo naturalmente restablecer lo que era costumbre antiquisima. Pretendía que para la reforma de las cabezas del Clero se volviera a presentar las Sagradas Letras, como espejo en que se miraren siempre los altos Dignatarios eclesiásticos.

---

(32) OCASB 1, p. 291, 113-126.
(33) OCASB 1, p. 304, 61. Gran paralelismo existe entre las recomendaciones que hace en esta carta y las que dió al Maestro García Arias en la 5. «La Misa acabada, recójase media hora a dar gracias y holgarse con Aquel que en sus entrañas tiene; y no de otra manera que como cuando acá vivía, fué recibido de Zaqueo, o de Mateo, o de otro que se lea» OCASB 1, p. 290-1. 109.
(34) Probablemente se refiere a la obra de NICOLAS DE LYRA, *Bibliorum Sacrorum* etc., o. c. Lyón (1545).
(35) OCASB 1, p. 304-5, 72.
(36) ATG (1941) p. 148.

En la carta 236, da un breve tratado ascético a un discípulo suyo, poniendo de relieve la importancia que tiene en la ascesis cristiana la meditación de la Pasión de Jesús. La lectura meditada de la palabra inspirada de Dios produce frutos inmensos en las almas.

> "En la Escritura —le enseña— sacará grande alegría, fundada en la misericordia de Dios: sacará contentamiento y paciencia en los trabajos y penas que se ofrecieron... (37).

No sólo para grupos selectos de almas, sino para todos los fieles en general, recomienda como muy útil la lectura de la Sagrada Bíblia.

En la documentada y amplia carta que envió "a un Señor de este Reino, siendo Asistente de Sevilla", donde le da consejos para ejercer bien su oficio, dedica un apartado a la lectura de las Sagradas Letras:

> "Conviene —le dice— que tenga alguna noticia de la ciencia y palabra de Dios que está en la Escritura Divina, pues allí están los los principios y avisos para gobernar uno a sí mismo, que no es pequeña parte para gobernar bien a los otros" (38).

Predicaba un primer domingo de Cuaresma sobre las tentaciones del Divino Maestro y después de explicar el sagrado texto, proponía esta lección moral:

> "Notad y apreded de Cristo a responder al demonio con palabras santas de la Sagrada Escritura".

Y en inmediata consecuencia añadía:

> "En los Libros Santos habíades de leer ciertas horas desocupadas, para entender en ello y para ejercitaros en las palabras del Señor" (39).

Artículo IV

DISPOSICIONES DEL ALMA PARA EL ESTUDIO Y LECTURA DE LA SAGRADA ESCRITURA

Sienta este principio del todo fundamental. A mayor altura y mayor perfección, más honda comprensión de las cosas de Dios.

> "Esta es la condición de la Sagrada Escritura, que cuanto más uno sube a mayor perfección de vida y conocimiento de Dios, ansi va más entendiendo en un mismo paso lo que antes no se entendió. No se añeja la Sagrada Escritura de Dios; siempre hallamos en las cosas que muchas veces hemos leído, cosas nuevas que entender, y secretos, que otras veces no habíamos entendido" (40).

---

(37) OCASB 1, p. 1012,167.
(38) OCASB 1, carta 11, p. 332, 871.
(39) OCASB 2, s. 9, p. 184, 501.
(40) OCASB 2, s. 10, p. 185, 30.

Así, pues, los más adelantados en la vía ascética y mística unitiva, llegarán a comprender misterios que son insondables para los que con ojos de carne quieren entender "ea quae spectant ad spiritum".

> "Toda escritura —declara el Beato— ha de ser leída con la sapiencia que fué hecha. Un hombre carnal, ¿cómo entenderá a San Pablo?" (41).

Hablando de los distintos medios de que deben disponer los Colegios para estudios de Escritura, después de señalar los humanos, pide abstinencia y oración, pureza de efectos, para que, así, por medios humanos, y también cristianos, se pueda alcanzar el espíritu del cielo con que se la ha de entender, pues omnis Scriptura eo Spiritu est legenda quo facta est (42).

Esta sentencia del Kempis la explaya en la carta 9, haciendo depender la recta inteligencia y perfecta explicación del texto, ante todo de la luz del cielo. Sin ella, los medios humanos aprovecharían bien poco.

> "El Señor que nos dió su palabra, nos dió varones santos... para que nos declarasen la Escritura con el mismo espíritu que fué escripta; para lo cual ni es bastante el ingenio subtil ni juicio asentado, ni las muchas disciplinas, ni el continuo estudio sino la verdadera lumbre del Señor" (43).

> "¿Cómo se puede bien entender con espíritu ni ingenio humano lo que habló el divino, pues *cada escritura se ha de leer* —repite en el capítulo 48 del *Audi Filia*—, *y declarar por el mismo espíritu con que fué hecha*?" (44).

En este inmenso mar de la Divina Escritura, de dilatados horizontes y de honduras infinitas,

> "nadie —dice— se debe arrojar a ella sino con mucho aparejo (45) y sujección de entendimiento al sentido y tradiciones de la Iglesia Católica, y sin pureza de vida y sin subsidio de otras facultades que para bien la entender se requieren" (46).

Trabaja por arrancar del ánimo de los alumnos de los Colegios eclesiásticos el estudiar la Sagrada Escritura para pasar, sin encariñarse con ella.

> "Oyenla —escribe— por cursar, y no por amor que la tengan. Conviene que se ordene, que se hagan ciertos ejercicios cerca de ella: ...para que se avive el estudio de ella" (47).

> "Por experiencia —dice en el *Memorial* 2.°— se ve cómo los que oyen la Sagrada Escritura, no lo hacen con aquel estudio ni fin que ella pide, pues no pretenden en aquella lección sino cursar para graduarse" (48).

---

(41) OEBJA 2, p. 982.
(42) Kempis L. 1, c. 5.
(43) OCASB 1, p. 307, 36.
(44) OEBJA 1, p. 148.
(45) OEBJA 1, c. 48, p. 156.
(46) MCM p. 77.
(47) MCM p. 36.
(48) MCM p. 119.

Como para entender lo que ha sido escrito por obra de Dios se precisa luz celestial, considera que el estudio bíblico ha de ser una especie de oración.

"El estudiar —dice— será alzando el corazón al Señor" (49).

Recomienda que los que se dedican a los estudios bíblicos, trabajen por cavar profundamente el la humildad, virtud absolutamente necesaria para llegar a entender algo de lo que Dios nos quiere enseñar. *En Causas y Remedios de las herejías*, dedica un apartado que intitula "La Escritura, lazo de perdición de los soberbios". Dice en él:

"El mismo Señor tiene deputado el profundo mar de su Divina Escritura para enseñar y hacer misericordia a los humildes e inocentes corderos que nadan en él con bien suyo y ajeno, y también para hacer justicia y castigo, cegando a los elefantes soberbios, para que se ahoguen en él a sí mismos y ahoguen a otros" (50).

La Escritura, fundada, no en sabiduría humana, sino en sabiduría divina, exige para ser rectamente entendida, medios sobrenaturales. Por eso, a la virtud de la humildad ha de unir el que estudie o lea los Libros Sagrados, limpieza de vida, y obras buenas. Escribe así en otra parte del *Audi Filia*:

"Lleve para aprovecharse de ella (la Sagrada Escritura) limpieza de vida, como dice San Atanasio, por las palabras siguientes: "Necesaria es la bondad de vida y limpieza de ánima y cristiana piedad para la investigación y verdadera ciencia de las Escrituras. Porque sin esta limpieza de vida, bien podrá uno saber por la Escritura lo que Dios quiere en general, mas saber en particular el consejo de Dios y qué quiere Dios, como dice el Sabio, no se puede saber por estudio humano" (51).

Aún se atreve el Beato, fundado en sus experiencias personales, a indicar otro medio que estima propio y adecuado para llegar a la inteligencia de las divinas Letras: la persecución por la justicia.

"Y en lo de la Escritura Sagrada, le digo (escribe a Fr. Alonso de Vergara) que la da Nuestro Señor a trueque de persecución. *A vosotros*, dice el mismo Señor, *es dado conocer el misterio del Reino de Dios, más a los otros en parábolas*; ¿quién son estos *vosotros*? A vosotros, discípulos míos, que no vivís de gana en este mundo, y lo despreciáis, atribulados pormí, hechos escoria de este mundo. Si algo de ello Dios me dió —que sí dió— a trueque de ésto me lo dió. Y sin ésto no aprovecha nada leer" (52).

Ha poco se iniciaron nuevos sistemas de exégesis bíblica que denominaron sus mismos factores "de meditación". Corrieron por sendas tan peligrosas, que, obras como *La Sagrada Escritura. Psicología-Comentario,*

(49) OCASB 1, carta 5, p. 291, 120.

(50) MCM p. 77. Muy interesante es la undécima exhortación del Padre Jerónimo Nadal sobre «cómo se debe estudiar», en que insiste como nuestro Beato, en la necesidad de la humildad intelectual. (*Pláticas espirituales* del P. Jeronimo Nadal, S. J., en Coimbra (1561) editadas con notas por el P. Miguel Nicolau, S. I. Granada (1955) p. 125-8).

(51) OEBJA 1, c. 48, p. 156.

(52) OCASB 1, carta 2, p. 276, 271.

Meditación de DAIN COHENEL (DOLINDO RUÓTOLO), de Nápoles, fueron condenadas por la Sagrada Congregación del Santo Oficio en 1940.

Piden los documentos de la Iglesia vida pura y unión con Dios para llegar a entender la palabra divina. Inculca Su Santidad Pío XII en la *Divino afflante Spiritu* la necesidad de la oración para alcanzar luces del cielo y entender la revelación de verdades ocultas al entendimiento humano. El Beato Avila, autor eminentemente ascético, enfoca todos los problemas del cristianismo a la luz de lo sobrenatural. Como hemos apuntado arriba, pide las mejores disposiciones del alma para entender lo que el Señor quiere manifestar a los hombres por medio de los autores inspirados.

No obstante, frente a la nueva tendencia representada por el napolitano COHENEL, que se atreve a sentar: "Meditación se requiere, no estudio" "A qué viene tanto hebreo, siriaco, caldeo, arqueología,... mientras es esencial sobre todo conocer la lengua del cielo?" (53), la Iglesia Católica propugna con la necesidad de la oración, la del estudio para todos, salvo que se dé para algunos nueva Pentecostés y en la *Divino afflante Spiritu* se pide estudio conforme al aparato moderno de las lenguas, de la Arqueología, de la Crítica textual, de la Historia bíblica, etc. (54).

Ya en su tiempo, el Beato Avila recomendaba, con la vida sobrenatural, el estudio, y estudio tranquilo y profundo de las Divinas Letras, ayudándose

> "del socorro y exposición de los Santos, y aún de los escolásticos, porque lo que del estudio de la Divina Escritura se saca sin llevar estas cosas, probádolo ha Alemania, mas por su mal" (55).

Parecen estas líneas escritas contra toda exégesis, que no sea la católica, espiritual y simbólica (56).

---

(53) DOLINDO RUÓTOLO *La Sagrada Escritura, Psicología-Comentario, Meditación*, p. 87-8. Dedica al desarrollo de este sistema opuesto totalmente a la mente de la Iglesia, unas páginas preciosas el Director de nuestra tesis P. JUAN LEAL, S. J., en *Estudio de la Sagrada Escritura en el Beato Juan de Avila*, en *Maestro Avila*, (1946) p. 35-7. Cfr. también VACCARI, A. S. I. *Es estudio de la Sagrada Escritura*, Barcelona (1944).

(54) GAETANO M. PERRELLA, *Introducción a la Sagrada Escritura*. Madrid (1954) p. 28-30 n. 120-3.

(55) OEBJA 1, c. 48, p. 157.

(56) Como reacción a la interpretación llamada filológica-literal-histórica, que corría el riesgo de envolver a los Sagrados Libros, sobre todo a los del Antiguo Testamento, en una atmósfera fría y desoladora, que dejaba la impresión de un hondo vacío espiritual, surge la exégesis alegórica y espiritual, pretendiendo resucitar las exageradas tendencias de la Escuela alegórica alejandrina, descuidando la interpretación literal enseñada por los Padres y excelentes exégetas (Cfr. P. SEVERIANO DEL PARAMO, *El Problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura*, Comillas (1954) p. 10-11). Contra las exageraciones de este nuevo sistema, habló claramente Pío XII en su Encíclica *Humani Generis* cuando dice: «Además, el *sentido literal* de la Sagrada Escritura y su exposición, que tantos y tan eximios exégetas, bajo la vigilancia de la Iglesia han elaborado, deben ceder el puesto, según las falsas opiniones de éstos, a una nueva exégesis, que llaman *simbólica* o *espiritual*, con la cual los Libros del Antiguo Testamento que actualmente son una «fuente cerrada y oculta», se abrirían finalmente para todos. De esta manera, afirman, desaparecen todas las dificultades, que solamente encuentran los que se atienen al sentido literal de las Escrituras. Todos ven cuánto se apartan estas opiniones de los principios o normas hermenéuticas, justamente establecidas por Nuestros Predecesores» (EBB. 592).

Exige, pués, como hemos visto, el Maestro, condiciones previas para que el Libro de Dios escrito para el bien de los hombres aproveche en su estudio y lectura a todas y cada una de las almas.

Artículo V

LECCIONES BIBLICAS

Dedica también unas páginas para encuadrar dentro del marco de las cuestiones escriturísticas las lecciones sacras.

En las *Advertencias al Concilio de Toledo,* en que consagra unos apartados para hablar de los diversos problemas de los Seminarios, de los medios para su satisfacción, de la edad de los aspirantes, sus cualidades y

> "de lo que han de oir, cómo y adonde",

señala el lugar que han de ocupar las explicaciones de la Biblia. y determina los Libros que podrían explicarse.

> "Lo que se podía leer —dice— es, alguna parte del año, alguna cosa de la Escritura que fuese adaptada para este fin, como los Proverbios: con la cual lectura pretendiese el tal Maestro reformar las almas e industriarlas en la buena vida" (57).

En el *Memorial* 2.º *para Trento,* considera como óptimo medio para dar a los futuros Sacerdotes la preparación ascético-moral conveniente y necesaria, que el Prebendado que obtuviese la Canonjía de Sagrada Escritura, explicara en las Ciudades episcopales.

> "parte del año cosas morales de ella, y parte del año casos de conciencia" ... y "que en los pueblos donde no hay Iglesia Catedral o Colegial, hubiese... quien podría también leer alguna cosa muy llana de la Sagrada Escritura" (58).

En los Colegios que él quería erigir para el estudio de la Escritura, con un enfoque eminentemente pastoral, ordenados sobre todo, a la predicadión, pretendía destacar bien el puesto que debían ocupar en la afición de los Colegiales los temas bíblicos.

> "Sería cosa utilísima a la Iglesia —escribe— en *Causas y remedios de las herejías*: dar orden para que... con tener ejercicios de leer y predicar, así entre los mismos colegiales como a gentes de fuera, se hiciesen hábiles para hacer fruto en la Iglesia de Dios, con el ejercicio y ministerio de su palabra" (59).

Procura impedir el acceso de aquellos que sin sólida formación científica suben a los púlpitos, y creyendo cumplir los deseos del Concilio Tridentino desfloran los temas sagrados sin edificar a los fieles. Por eso hace

---

(57) ATG (1941) p. 199.
(58) MCM p. 122.
(59) MCM p. 118

por qué todos los Lectorales de Catedrales y Colegiatas reciban antes la cultura bíblica en Colegios de estudios escriturísticos.

> "Y cuanto hay que gozar de tan santa y útil provisión (de Canonjías con carga de predicación de Sagrada Escritura) tanto hay que llorar por el infelice suceso della, por causa que los que habían de leer no saben hacerlo, como personas que no tienen gusto en ello, ni ejercicio de la enseñar; y así la dejan de leer, porque los oyentes no pueden sufrir tanta desgracia, y leen otra cosa en su lugar o no leen nada; y de ambas maneras se frustra el fin que el Santo Concilio pretendió cuando ésto ordenó" (60).

Teniendo en cuenta que no bastan los años de formación en el Seminario para que los clérigos adquieran la ciencia que les exige la disciplina eclesiástica, insiste el Maestro predicador popular, que conoce al Sacerdote aislado en su Parroquia y aún a los Presbíteros de las populosas Ciudades, en la necesidad de cultivar los estudios que llamaríamos del postseminario.

> "En todos los pueblos —advierte el Concilio de Toledo— donde hay de ocho a diez clérigos arriba, haya una persona que les lea la mayor parte del año casos de conciencia; la otra parte del año, una lección (de Sagrada Escritura)... De esta manera que decimos, no sólo aprenderán piedad los clérigos, como se pretende en la lección de Escritura, mas a ser buenos confesores... Si en sus pueblos no les damos lección de la manera dicha, jamás saldrán de su ignorancia, así por lo dicho de no tener suficiencia para salir a las Ciudades, como porque, dado caso que lo tengan, no conviene que salgan todos, que será dejar los pueblos sin ministros" (61).

En unas Anotaciones que hizo a los Decretos del Concilio de Trento, y que envió al de Toledo con sus *Advertencias,* comentando el Capítulo 1, Sesión V, de Reformatione, que literalmente dice así: "In monasteriis quoque monachorum ubi commode fieri queat, etiam lectio Sacrae Scripturae habeatur; qua in re si Abbates negligentes fuerint, Episcopi locorum in hoc ut Sedis Apostolicae Delegati, eos ad id opportunis remediis compellant: In Conventibus vero aliorum Regularium in quibus studia commode vigere possunt, Sacrae Scripturae lectio habeatur; Quae lectio a Capitulis Generalibus vel Provincialibus assignetur dignioribus magistris", escribe:

> "En lo que dice que en los Monasterios haya lección *si commode fieri possit,* parece que se entiende este *commode* cuando ellos tuvieren quien les lea; y si no tuvieren tal persona, basta tener renta para poder salariarla. En algunos Monasterios de Frailes donde no habrá mucha comodidad de rentas ni personas doctas que les lean, se puede proveer que el predicador de su Convento les lea, a lo menos, tres o cuatro días en semana. Porque el haber en los Conventos de Reli-

---

(60) MCM p. 118-9.
(61) ATG (1941) p. 203-4.

giosos lección de la Escritura Santa, a ellos mismos es muy necesaria; porque Religiosos sin ejercicio de pláticas y doctrina santa de la Divina Palabra, creo andarán estériles y secos; cuando con semejantes ejercicios andan fervorosos y devotos. Y así deseo mucho se entendiese la necesidad que hay en los Conventos de la observancia de este canon para que se observe en la vía cómoda y posible" (62).

En los consejos que da a su antigua amigo y condiscípulo en Alcalá D. Pedro Guerrero, Arzobispo de Granada, en carta de 28 de julio de 1565, le pide asimismo, ordene

"a los eclesiásticos también, que oigan lección los Canónigos y Racioneros de alguna cosa de Escritura" (63).

De este modo, el P. Avila, trabajó para que juntamente con el estudio y la meditación de la Santa Biblia, se instituyesen las lecciones sacras que habían de tener historial tan glorioso en épocas posteriores.

Artículo VI

COLEGIOS PARA LA FORMACION DEL CLERO

Será siempre una gloria nacional de la España Católica del siglo XVI la figura señera del Beato Juan de Avila. Entre los múltiples y polifacéticos aspectos en que puede ser considerado, de autor ascético, de predicador, de confesor, de maestro de espíritus, de escritor, de galano decir, de reformador, se puede afirmar que el de reformador es uno de los que mejor y más perfectamente le cuadran.

Son los *Memoriales para el Concilio de Trento* y las *Advertencias para el Concilio de Toledo*, monumento colosal, que presenta a nuestro Beato con la magnitud y potencia de quien poderosamente llegó a influir en la solución de problemas hondos de la Iglesia.

Propone, en estos tratados, un plan de reformación eclesiástica "ab intus", a base de formar la conciencia religiosa y moral de las clases dirigentes, de educar cristianamente a la juventud, de remozar los estudios eclesiásticos.

De las diversas cuestiones que desarrolla en ellos, vamos a circunscribirnos a este punto concreto: *Los Estudios bíblicos, en los Colegios clericales.* Hasta el feliz hallazgo del Tratado de las *Advertencias para el Concilio de Toledo*, debido al espíritu investigador del malogrado P. R. S. De Lamadrid, S. J., en 1941, y de los *Memoriales para el Concilio de Trento*, que vieron la luz pública en 1945, gracias al tesón y constancia del docto

(62) ATG (1941), p. 214-5.
(63) OCASB 1, carta 224, p. 1030-31, 27.

jesuíta avilista R. P. CAMILO ABAD, (64), era desconocida en su justo mérito la labor del Maestro Avila en favor de los estudios bíblicos. Por eso es tan escasa la bibliografía. En estos últimos catorce años se ha escrito ya algo, aunque no lo que corresponde a la importancia del tema. Nombres y artículos aparecerán en estas nuestras breves líneas. Merece destacarse y lo hacemos con sumo gusto, el artículo del Lectoral de Barcelona, Dr. GOMA Y CIVIT, en Estudios Bíblicos (65).

Casi la totalidad del *Memorial* 1.° *para Trento, Reformación del estado eclesiástico*, lo dedica a señalar la trascendental importancia y necesidad de la erección de Colegios para la educación de los llamados al estado eclesiástico. No hizo sino grabar en el papel lo que llevaba en su corazón de apóstol y lo que había puesto en práctica en Granada, Córdoba y Baeza.

Llamaron los dos *Memoriales* poderosamente la atención de los Padres del Concilio.

En dos partes marcadamente distintas podemos dividir el *Memorial* 1.º Tras una introducción en que plantea el problema, pasa a lo que es el núcleo central del tema, proponiendo como remedio general: Dificultar la entrada de los aspirantes, no bien intencionados, al estado eclesiástico, y como particular: Intentar la mejor educación de los candidatos, que cree podría lograrse con dos Colegios distintos; uno para Curas y Confesores y otro para Predicadores. Con un apartado en que propone medios para obtener rentas para la educación de los candidatos, termina la primera parte, verdaderamente capital, en el plan de reformas a introducirse en la Iglesia para atender a sus más apremiantes necesidades.

Continúa dando en la segunda, advertencias particulares acerca del Sacramento de la Penitencia, del Matrimonio, del Orden, de la división de las Diócesis, de las ceremonias de la Misa, del Viático, de la lectura de libros, etc.

En manos del gran Arzobispo de Granada, D. Pedro Guerrero, puso el Beato estas páginas para la segunda convocatoria del Concilio de Trento.

Veía el sabio Maestro con ojos certeros que lo que necesitaba la Iglesia española, como la de aquellos países inficionados por el protestantismo, era conseguir una formación, lo más cumplida posible, para su Clero, atendiendo a los diversos ministerios con cura de almas. Para él, como dejamos señalado arriba, se habían de distinguir los Curas y Confesores de los Predicadores. De ahí dos Colegios distintos, con enfoque distinto y capacitación especial.

---

(64) En 1936 dió a conocer el *Memorial* 2.° el Doctor HUMBERTO JEDIN, S. J. *en Zeitschrift für Aszese, und Mystik*. Se propuso editarle en el v. 2, t. 13, de la publicación Goerresiana, *Concilium Tridentinum*, pero circunstancias adversas impidieron su publicación. Y por eso, el P. CAMILO M. ABAD, S. J., que halló los dos en 1937 y 1939 en Roma, y en este mismo año, otros dos códices con los dos Memoriales en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial uno, y el otro en la de la Real Academia de la Historia de Madrid, se decidió a darles luz pública en 1945 en Miscelánea Comillas. (MCM p. VII ss.).

(65) 2 (1943) p. 107-19.

"Dos necesidades de personas de éstas tiene la Iglesia; Una de Curas y Confesores, y otra de Predicadores: y entrambas se han de remediar de estos Colegios (66).

Quería el Beato que tanto los Curas como los que habían de tomar el oficio de Predicadores, se formaran bíblicamente.

"Para los primeros —escribe más abajo— se ha de proveer que oigan Gramática, casos de conciencia y algo de Sagrada Escritura; no en pocos años, pues no es pequeño el oficio de medicinar almas; antes es "Ars artium", como S. Gregorio dice".

El Concilio Tridentino hizo realidad estos deseos del Beato, ordenando se levantaran en todas las Diócesis Seminarios para la formación de los futuros Sacerdotes. Todo lo substancial lo llevó a su Decreto, como puede verse en un estudio comparativo entre las mociones del Maestro y las normas que impone el canon 18 de la Sesión XXIII (15 julio de 1563.-Decreta super Reformatione), sin duda una de las más importantes del Concilio. Este solo Decreto justificaría la celebración de la magna Asamblea (67).

No vamos a pesar y medir el influjo que pudo ejercer el Maestro en el Decreto tridentino; ni queremos anteponerle a otros Santos y Prelados, pero sí consta históricamente que su influencia fué muy grande.

El Dr. Sanchez Aliseda, en su tesis doctoral: *La Doctrina de la Iglesia sobre Seminarios desde Trento hasta nuestros días*, en un estudio histórico que hace de los personajes de la segunda mitad del siglo XV y primera del siglo XVI que más trabajaron por subvenir a las necesidades de la formación del Clero, y de los Seminarios pretridentinos que tanto habían de influir en el ánimo de los Padres del Concilio, dice: "Todos están conformes en admitir que el Colegio Germánico y los Seminarios del Cardenal Pole, en Inglaterra, son los precursores inmediatos de Trento" (68); y no cita siquiera al Beato Avila.

---

(66) MCM p. 12.

(67) En la Historia de Palaviccino ha quedado consignado este testimonio casi calcado en las Actas del Cardenal Paleotto: «Prae caeteris, comprobatum est, ut Seminaria instituerentur: adeo ut complures affirmarent, ubi nullus alius fructus ex eo Concilio decerptus fuisset, solum hunc labores omnes et incommoda compensaturum: quippe unicum adiumentum, quod efficax ad reparandam collapsam disciplinam agnoscebatur, cum certa sit regula, in omni Republica tales haberi cives, quales educantur» (*Historia Concilii Tridentini*. Parte III. L. 21. c. 8. n. 3. Antuerpiae (1670) p. 534-5). El Cardenal Palleotto escribió: «Praecipue caput id extremum quo clericorum seminarium instituitur ita unanimes omnes amplexi fuerunt, ut dicerent aliqui, etsi alius nullus ex hac synodo fructus proficiscerentur, hunc tamen qui ab hoc decreto iure spectandum erat, uberrimum futurum. Affirmabant alii hoc institutum de erigendis Seminariis, aut unicum, aut nullum aliud collapsis et pene desperatis christianae reipublicae moribus reducendis atque instaurandis remedium superesse, idque non tantum a patribus omnibus, sed principum quoque iudicio maxime comprobari». (Acta Concilii a Card. Palleoto conscripta, en Theiner. Acta 2. p. 661. Cfr. Camilo M. Abad, S. J., *Escritos del Beato Juan de Avila en torno al Concilio de Trento, Maestro Avila*. 1. (1947) n. 3, p. 279 nota 13).

(68) Granada (1942) p. 26.

No se hubiera atrevido a hacer una afirmación tan categórica, si hubiera tenido delante los *Memoriales para el Concilio de Trento* que hizo publicar cuatro años más tarde de la defensa de su tesis, el R. P. CAMILO ABAD, S. J. 1945.

M. SIEBENGARTNER, para honor de la Compañía de Jesús, afirma que "El prototipo ideal que presidió el Decreto sobre Seminarios lo formó la fundación puesta por obra por San Ignacio con tenaz energía, el Colegio Germánico de Roma... Por los sabios estatutos que el mismo Santo dió a su fundación, ha venido a ser el San Agustín de los tiempos modernos" (69). No hubiera guardado un silencio tan absoluto sobre sobre el que es una gloria nacional de nuestra Patria en la historia de los Seminarios, si hubiera tenido la dicha de hallar estos tesoros.

Irá, pues, siempre unido al canon 18 del Decreto super Reformatione de la Sesión XXIII, con los nombres del Obispo de Verdún, PSAUME (70), el Cardenal REGINALDO POLE, (71), el Cardenal de Augsburgo (72), el P. CLAUDIO JAYO, S. J. (73), y la Compañía de Jesús (74), el del Maestro Avila.

En un estudio comparativo del plan de estudios, en lo que se refiere a Sagrada Escritura, de la *Reformatio Angliae* del Cardenal POLE, *Reformación del Estado Eclesiástico*, del Mtro. AVILA y del establecido después por el Decreto tridentino, tenemos que coincide éste más notablemente con el del Maestro español que con el del Purpurado británico. A continuación presentamos, en triple columna, los tres documentos para su cotejo.

---

(69) *Escritos. Instituciones para la formación de los Eclesiásticos.* Friburgo (1902), p. 86, en LUDOVICO PASTOR, *Historia de los Papas*, 13. Barcelona (1927), p. 221, nota 1.

(70) Fué encargado de redactar los Decretos de reforma en 23 de marzo de 1563. Se asesoró de su gran amigo el P. LAYNEZ. Ya en 1558, había formado en la capital de su Diócesis un Colegio donde eran mantenidos y educados 24 huérfanos destinados al estado eclesiástico, inspirado en esta idea por los hijos de la Compañía (A. DEGERT, *La questión de Seminaires au Concile de Trente* en *Etudes* (1911) 127, p. 617 ss. El P. CAMILO ABAD da cambiado el nombre del autor de este artículo: Dice *Darguet* en *Maestro Avila*, 1, (1947) n. 3, p. 283, nota 28.

(71) Investido de la púrpura cardenalicia por Paulo III en 1536, y nombrado en 1542 para presidir el Concilio, fué designado después legado a Latere de Inglaterra, por Julio III. Amigo personal de Ignacio, conocía bien sus obras y seguía de cerca la marcha del Colegio Germánico por él fundado. Al llegar a la Gran Bretaña, trabajó para reparar los daños del cisma, y consolidar la verdadera reforma mediante la mejor formación del clero. Se celebró un Concilio en Londres, del 4 de noviembre de 1555 a 1556, convocado y presidido por él. El Decreto 11 fué de los Seminarios. La falta de clero, decía, ha sido una de las causas del cisma. Su plan, fundar junto a cada Catedral un Seminario, conforme al modelo del Colegio Germánico. Con este Decreto, coincide casi al pie de la letra el presentado por la Comisión Conciliar al de Trento en 10 de mayo de 1563. En su tesis ya citada, el Dr. SANCHEZ ALISEDA, presenta en doble columna el Decreto 11 de la *Reformatio Angliae* y el capítulo 17 de la Comisión de Reforma. Puede allí verse la relación que existe entre ambos. p. 31-34.

(72) Fundó en 1549 un Colegio en Dilinga, que se convirtió después en Universidad. Uno de los primeros Profesores fué Martín de Olabe, (P. CONSTANCIO GUTIERREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid (1951) p. 762-74), que con el tiempo, llegó a ser un culto jesuíta. Cuando adolescente, estudiando dialéctica en Alcalá, fué el primero en dar limosna el año 1526 a Ignacio de Loyola, que llegaba de Barcelona.

Reformatio Angliae ex decretis Reginaldi POLI Cardinalis Sedis Apostolicae Legati Anno Domini 1556

Hi primum Grammaticam discant; post in ipsam Metropolitanam sive Cathedralem Ecclesiam adsciti, sub Cancellario Ecclesiae aut ab alio docto vel gravi viro, qui, ad hoc munus delectus sit, in ecclesiastica doctrina et disciplina erudiantur (HARDUIN, Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum 10, París (1714) Decretum 11, p. 408.

Reformación del Estado Eclesiástico del Beato Juan de Avila

Para los primeros (Curas y Confesores) se ha de proveer que oigan Gramática, casos de conciencia y algo de Sagrada Escritura; no en pocos años, pues no es pequeño el oficio de medicinar almas: antes es Ars artium... Y sería bien si en Gramática estuviesen a lo menos cuatro o cinco años, para que, con la edad, bondad y letras, se autorizasen y sin peligro tratasen oficio tan alto (MCM p. 12).

Caput XVII de la Sesión 23 *del Concilio Tridentino.*

Ut vero in eadem disciplina ecclesiastica commodius instituantur, tonsura statim atque habitu clericali semper utantur, Gramatices, cantus, computi eclesiastioi, aliarumque bonarum artium disciplinam discent: Sacram Scripturam, Libros eclesiásticos, homilias Sanctorum, atque Sacramentorum tradendorum maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum et caeremoniarum formas ediscent. (HARDUIN, o. c., p. 144).

Yendo más allá de lo que decretaría el Concilio Tridentino y adelantándose a lo que más tarde preceptuaría la Iglesia en su organización de Seminarios y Universidades, además del Colegio para Curas y Confesores, pretendía se levantara otro para los Predicadores, que sería una verdadera Universidad.

"Si este Sacro Colegio quiere quitar el oprobio de la ignorancia de la Iglesia, y si quiere proveer a las ánimas del pasto de vida, y que la Iglesia sea *terribilis ut castrorum acies ordinata*, mande que, allende de los Colegios donde se han de educar hombres de medianos ingenios para Curas y Confesores, haya otro donde se eduquen los mejores ingenios, y les den la ciencia que en su vaso cabe, para salir muy doctos lectores y predicadores a los cuales se les pueda encomendar sin miedo el tesoro y alteza de la Palabra de Dios. Y sean criados con mejor cuidado, en toda disciplina y santidad que los sacerdotes de los otros Colegios, pues el oficio de predicador es de

---

(P. Constancio Gutierrez, p. c., p. 763). Este benemérito Purpurado (Pole) fue el primero que levantó en Trento la voz por medio de su teólogo y procurador jesuíta Claudio Jayo, durante la primera convocatoria del Concilio en 1546, abogando por la formación adecuada de los candidatos al sacerdocio. A Jayo se unió más tarde con el mismo carácter San Pedro Canisio. En la convocatoria de 1550, fué su procurador sustituto el P. Martin de Olabe (Malaxechevarria, *Martín de Olabe*, Roma (1940). Parte 1, c. 7, p. 112.

(73) Mucho antes de ésto, en 1541, tenía este Padre encargo de fundar en Alemania Colegios de la Compañía, o al menos, Seminarios Diocesanos (P. Camilo M. Abad, *Escritos del Beato Juan de Avila en torno al Concilio de Trento*, en *Maestro Avila*, 1, (1947) n. 3, p. 282-95).

(74) San Ignacio de Loyola, ayudado del Card. Morone, fundó, en 1552, el Colegio Germánico para subvenir con buenos sacerdotes en él formados, a las crecientes necesidades de Alemania, presa de la herejía (*Elenchus Seminariorum*, 28. Cfr. S. Schroeder, *Monumenta quae spectant primordia Collegii Germanici et Hungarici*, Sanchez Aliseda, o. c., p. 26).

mayor peligro y pide mayor santidad; la cual, faltando, tórnanse las más grandes letras en más grandes armas para todo mal" (75).

Si pues, los Curas y Confesores en sus medianos ingenios habían de adquirir para el recto desempeño de su ministerio conocimientos bíblicos, los mejores talentos a quien se había de encomendar la palabra de Dios, ¿no habrían de profundizar más y más en el estudio de la Sagrada Escritura?

Previene el gran reformador más adelante en *Algunas advertencias particulares*, ponderando una vez más la importancia de los estudios bíblicos, que la lección de la Sagrada Escritura está muy olvidada.

> "Conviene que se ordene que se hagan ciertos ejercicios cerca de ella, o teniendo conclusiones de ella, o a modo de sermón: para que se avive el estudio de ella, pues ella es la que a uno hace llamarse teólogo. Item que no vayan tan cansados a ella de otros estudios, que ni tienen ya fuerza en la memoria para trabajar... etc." (76).

En 1551 escribía este primer Memorial para que lo llevara su amigo Guerrero a Trento (77). Años más tarde, en 1565-66, vuelve a tratar los mismos temas de la formación de los clérigos. Pero entre estas dos fechas se ha celebrado la magna Asamblea Tridentina, que resolvió la cuestión de los Seminarios.

Para el Obispo de Córdoba, D. Cristóbal Rojas de Sandoval, designado Presidente del Concilio de Toledo, el primero celebrado después del Tridentino, para implantar en España los Decretos de reformación, escribió el Maestro Avila *Algunas advertencias que envió al Sínodo Provincial de Toledo, sobre la ejecución de algunas cosas mandadas en el Santo Concilio de Trento.*

La urgente necesidad de los Seminarios en España la había palpado el Apóstol de Andalucía en sus correrías apostólicas al encontrar tantos sacerdotes deficientemente formados

En el Archivo Teológico Granadino, (1941) ocupan diez páginas las sugerencias que hace al Concilio *sobre los Seminarios* y que son las que a nosotros al presente nos interesan. Ya antes hemos aludido a ellas. Ahora queremos subrayar la preponderancia que concede a los estudios de las Divinas Letras en la formación de todos los Sacerdotes.

Se echa de ver que el Maestro Avila, antes y después del Concilio, como más tarde el P. Ravago, tenía la idea de la conveniencia de dos carreras para los clérigos: una superior para los más capaces y otra inferior

---

(75) MCM p. 13-14.
(76) MCM p. 36.
(77) Este celoso Prelado abogó por urgir más y más la obligatoriedad de la erección del Seminario en cada Diócesis. Unos años antes de partir para Trento, había fundado un Seminario o Colegio clerical en Granada.

para los que habían de ser sacerdotes rurales (78). Como en el *Memorial* 1.º, aún para la preparación intelectual ínfima requerida para ser curas suficientes para confesar y doctrinar al pueblo, señala que se deberían exigir estudios de Sagrada Escritura.

> "Lo que podría leer es, alguna parte del año, alguna cosa de Escritura que fuese adaptada para este fin, como los Proverbios; con la cual lectura pretendiere el tal Maestro reformar las almas e industriarlas en la buena vida" (79).

Esto les basta.

> "Lo demás no sólo no es necesario, antes es ocasión si se hacen teólogos formados, de no querer bajarse a estas cosas" (80).

De los mejor dotados, quiere sean escogidos algunos para que, enviados a las Universidades, pudieran luego ser los Maestros en los Seminarios.

> "Algunas veces —dice— salen algunos señaladamente hábiles, de cuya perfección en letras se espera mucho fruto : pues estos son bien raros, podríase ordenar que cada Provincia tuviera en alguna Universidad alguna cosa donde enviase aquestos pocos a perfeccionarse en sus estudios, para que después ellos sean maestros en los Seminarios, y en los pueblos" (81).

Quería, pues, el Maestro, que ampliasen sus conocimientos en los estudios bíblicos y teológicos, para que después pudiesen comunicar su ciencia a los candidatos a la clerecía, dándoles cursos de Escritura.

> "Estos dos preceptores, y no otro alguno, decía poco más arriba, se entiende por muy cierto, son los necesarios para el Seminario" (82).

Se mantiene en una misma línea la ideología avilina sobre los Seminarios, antes y después del Concilio: no ha habido rectificación alguna. Prueba clara de que sus indicaciones se tuvieron en cuenta y quedaron incorporadas en los Decretos.

Después del Tridentino, el Prelado que por su celo y sabiduría mejor supo realizar el pensamiento conciliar, fué San Carlos Borromeo. En 1654 levanta en Pavía un Convictorio para los jóvenes nobles que asistían a la Universidad. Un año después cuidó de la erección de un Seminario, según

---

(78) Hay países tan pobres, y tan infelices los curatos, y beneficios, escribía el P. RÁVAGO, que no habrá quien los sirviese, si se pone mucho rigor en las Ordenes. Su pobreza los imposibilita a mantener hijos en el Seminario y Universidades, y se contentan con un mal preceptor. Y así, me parece dejar ésto a la prudencia de los Obispos, pidiendo solamente que sepan toscamente la Gramática, a los de lugares pobres, y pidiendo más a otros que puedan estudiar en Universidades. (AHN. Estado. 3406. f. 5. v. Cfr. ATG (1941) p. 200).

(79) ATG. (1941) p. 199.

(80) ATG. (1941) p. 199.

(81) ATG. (1941) p. 200.

(82) ATG. (1941) p. 199.

la mente de Trento, en Milán. Fundó más tarde una serie de establecimientos: Un Seminario que debía suministrar Curas rurales. Otro para personas de edad, que en cursos abreviados de dos o tres años, pudieran alcanzar los conocimientos necesarios. Y así fué levantando otros Centros con el fin de preparar a los futuros Sacerdotes. Después de muchos desvelos pudo erigir en la capital de su Sede un Seminario para los jóvenes de la Suiza italiana y alemana que quisieran ser Sacerdotes (83).

La influencia que con sus Colegios-Seminarios ha ejercido en la posteridad es enorme. Sus "*Institutiones ad Universum Seminarium pertinentes*" publicadas en *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, obtuvieron una gran difusión consiguiendo gran número de ediciones. La novena, en Milán (1890) fué hecha por Aquiles Ratti, después Pío XI. El santo y sabio Borromeo hizo que los Obispos mirasen su obra como el desideratum a que podía aspirarse en Centros de formación de la clerecía.

Si hacemos un parangón entre el plan de Estudios de los Seminarios, del Santo Arzobispo milanés y el Beato Maestro de Andalucía, en cuestiones biblicas, creemos que tienen una idea muy semejante, pero aparece más perfilada en el santo varón español.

Un somero examen, hará patente la verdad de nuestra afirmación.

De aquellos que no podían seguir por su edad avanzada los cursos normales y habían de acogerse en Seminarios especiales, dice el Santo Arzobispo: "Diligenter instruantur in his quae ad canonis expositionem, ad Sanctissimum Eucharistiae Sacramentum et ad Missae mysterium pertinent" (84). En otra parte, dice: "Cum quis in examen venerit, eius aetas potissimum spectetur, cum nullus in Seminarium Maius recipi debeat qui Philosophiae et Theologiae studia perficere commode non possit, nisi aliter Reverendissimo Archiepiscopo videatur, iuxta de causa" (85). Para éstos no prescribe ninguna lección de Sagrada Escritura.

El Maestro Avila en cambio, no concibe que nadie pueda ordenarse sin estudios de Biblia. Ya hemos anotado los textos del Memorial (p. 152) y las *Advertencias* (p. 153) en que los exige. En sus Colegios de Baeza los prescribió como absolutamente necesarios.

No hemos hallado tampoco en Borromeo la concepción verdaderamente genial de los Colegios para los estudios escriturísticos, de los que hablaremos más adelante. Por ésto creemos que al Beato español, en muchas facetas como en ésta, por desgracia, aún poco conocido, le corresponde un puesto de honor bien distinguido entre los que trabajaron por erigir los estudios de Sagrada Escritura en los Seminarios.

---

(83) LUDOVICO PASTOR, *Historia de los Papas*, 16, Barcelona, (1929) p. 73 y 19, Barcelona (1935) p. 1000-1.
(84) *Acta Ecclesiae Mediolanensis a Sancto Carolo Cardinali Archiepiscopo*, Patavii, (1754) 2, pars 5, c. 2, p. 821.
(85) *Acta Ecclesiae Mediolanensis a Sancto Carolo Cardinali Archiepiscopo*, Patavii, (1754) 2, pars 5, c. 9, p. 826.

Todos estos planes de reforma del estado eclesiástico, que elevó al Concilio Tridentino en su famoso *Memorial* y al de Toledo en sus *Advertencias*, los había encarnado en los Colegios que levantó en diversas Diócesis de Andalucía. Para reformar la Iglesia —dice resueltamente en el primer *Memorial*, hay que reformar al Clero y para reformar al Clero hay que educar convenientemente a los que aspiran a entrar en él, fundando Colegios o Seminarios donde esa labor se haga de propósito (86).

Salta más a la vista la clara visión que tuvo el Maestro, cuando se contrasta con la corriente dominante de España. Era entonces nuestra Patria emporio del saber; y sus Universidades muy florecientes formaban al Clero y muchos no echaban de menos los Seminarios. A su regreso de Trento, algunos Obispos españoles fundaron Colegios al lado de la Universidad de Salamanca y Alcalá, sin tener aún Seminario.El Beato los consideró siempre necesarios y providenciales. (87).

Séanos permitido trazar con la mayor brevedad el boceto de estos Colegios-Seminarios, por la relación que tiene con el tema que estamos desarrollando.

De la Universidad y Colegios de Granada tenemos estos datos que nos suministra JUAN DE SANTIVAÑEZ, S. J., en *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús* (88). "La Universidad y Real Colegio que fundó el ínclito Carlos V (aquella en el año 1531; éste en el de 1534), parte [sic] deben su lustre, si no de [sic] su erección, a la solicitud y consejos del venerable Maestro Juan de Avila, con quien, en todas sus cosas, comunicó D. Gaspar de Avalos". "Este religioso Arzobispo quería mucho al Padre Maestro e insistía mucho en tenerlo siempre consigo... y así le decía: Hermano nuestro, estáos aquí con nosotros: mirad que aquí servís mucho a nuestro Señor". Siempre se negó el P. Avila a las insistencias del gran Arzobispo. "Ni toda esta importunidad (ni el ofrecerle la canonjía Magistral que entonces vacó) bastaron para disponer algo de sí" (89).

"Y fué este gran Prelado a quien el Emperador cometió la disposición de todo, que fuese patrón, que hiciese Estatutos, y señalare Maestros. Del celo de este varón apostólico tuvieron considerables aumentos los tres Colegios, que se llamaron de Santa Catalina, de los Abades y de San Miguel ciñéndose con Estatutos de más observancia y policía cristiana".

Fundó también el Arzobispo (Gaspar de Avalos) el Colegio de San Miguel, Seminario que mandó hacer la junta del año 1526, para enseñar y doctrinar *gualeros*, hijos de moriscos, para enseñarles, con la fé católica,

---

(86) MCM. Bien puede asegurarse —dice en la introducción que hace al Memorial el P. ABAD— que el Beato Avila se adelantó a todos sus contemporáneos en este pensamiento fundamental (p. XIX).

(87) Cfr. SANCHEZ ALISEDA, o. c. p. 26.

(88) P. 1.ª, L. 1, c. 36, n. 3, f. 122 v. Archivo de Manuscritos de la Universidad de Granada. El documento que se guarda en el Archivo de la Provincia de Toledo S. J., es más explícito.

(89) GRANADA, F. LUIS, de la Orden de Santo Domingo. *Obras*. Edición crítica y completa por F. Justo Cuervo, de la misma Orden, t. 14. *Vida del Beato Juan de Avila, y las partes que ha de tener un predicador del Evangelio*. Madrid (1906) p. 477.

a leer, escribir y Gramática... Don Pedro Guerrero, viendo el poco fruto que daban estas plantas silvestres, consultado Felipe II, los reformó, implantando en su lugar el nuevo plantel de cristianos viejos" (90).

El de Abades era para clérigos recogidos y hábiles que de allí salen o ya curas o beneficiados en los lugares de la Diócesis : El de Santa Catalina para grandes sujetos, con mucho lustre de la Iglesia, debió sus principios, como su forma, al celo y dirección del Maestro Avila. Nos dice Bermúdez de Pedraza : "Por consejo del Maestro Avila fundó el Arzobispo (D. Gaspar Avalos) el Colegio de Santa Catalina (1537) para Sacerdotes Teólogos; porque habiendo experimentado que en el Colegio de San Miguel, los *gualeros* daban pocas esperanzas de provecho para mayores facultades, acordó con el Maestro Avila de hacer un Seminario de Sacerdotes, buenos estudiantes en Artes y Teología" (91). Era lo que hoy llamaríamos Seminario Mayor.

A instancias del Cardenal Infante D. Enrique, Arzobispo de Evora, envió algunos sacerdotes de su Escuela a la Nación vecina, y levantaron un injerto del Colegio avilino, de clérigos recogidos, para hacer ministros idóneos del sacerdocio.

En la segunda mitad del año 1539, comenzaba el infatigable Avila la fundación de un nuevo Colegio en Córdoba. En las Actas Capitulares del 17 de noviembre de este año, hay constancia de que "se leyó una carta del Maestro en que se hace saber cómo envía aquí persona que lea un curso de Artes, e pide se le dé socorro de casa" (92).

Famoso fué el Colegio de la Asunción que a instancias del Beato, fundó en Córdoba el Protomédico de Carlos V, D. Pedro López, para que en él se criaran clérigos virtuosos que salieran de allí a predicar por todos los lugares vecinos. Se abrió entre 1547 y 1548 y funcionó once o doce años, hasta que se trasladaron las cátedras de Teología al Colegio de la Compañía. Aquí explicó los últimos años los cursos de Teología el Lic. Francisco Gómez, amigo del Beato y que luego vistió la sotana de jesuíta (93). "En este tiempo, nos dice el P. GRANADA, ordenó (el Maestro) el que en aquella insigne Ciudad de Córdoba, afamada de grandes ingenios, hubiese lección de Artes y de Teología; y él proveyó de lectores de los discípulos que tenía. Y duró ésto hasta que los Padres de la Compañía fundaron allí un Colegio, los cuales sucedieron en este oficio. Y en este tiempo, él leía las tardes una lección de Sagrada Escritura con grande concurso y aprovechamiento de los oyentes" (94). ¿Serían los comienzos del Seminario Conciliar de San Pelagio, de Córdoba? Quizás. Así opina el DR. LAFUENTE GONZALEZ (95).

---

(90) PEDRAZA, *Historia Eclesiástica de la gran Ciudad de Granada*, parte 4.ª c. 57, Granada (1638) p. 220 v.
(91) *Historia Eclesiástica de la gran Ciudad de Granada*, parte 4.ª c. 57 p. 221 r.
(92) Córdoba. Archivo Municipal. Libro de Cabildo (1539). Acta del 17 de noviembre.
(93) MUÑOZ, *Vida* L. 1, c. 9, f. 18 v.
(94) *Obras*, t. 14, *Vida*, o. c., parte 3.ª c. 5, p. 293.
(95) *El Beato Maestro Avila y los Seminarios Tridentinos*. En Maestro Avila 1, (1946) n. 2, p. 166.

Deliberadamente hemos dejado el Colegio de Baeza para estudiarlo con un poco mayor detenimiento, porque llegó a ser, con el tiempo, Universidad.

En 14 de marzo de 1538, era expedida, a ruegos de D. Rodrigo López la Bula "Altitudo Divinae Providentiae", por Paulo III. En su virtud, se fundaría en la Ciudad de Baeza, bajo la advocación de la Santísima Trinidad, un "Colegio o Escuela, con una Capilla para celebrar la Santa Misa con una clase para instruir niños y pupilos en la Doctrina Cristiana, lectura y escritura, por un preceptor a cuyo cargo esté la enseñanza; y otra para pupilos adolescentes y cuantos quieran aprender, en que se enseñe la Gramática, y también Gimnasios en que se lean los Evangelios, homilías, himnos, el Salterio, las Epístolas de San Pablo, las Canónicas y otros tratados y Libros de la Sagrada Escritura, por uno o muchos preceptores" con su repetidor o repetidores" (96).

Se ordenó, además, en la Bula, que para que los escolares se estimulen, se dé algún premio "aunque no grande" a cada uno que aprendiese de memoria y recitase hasta el fin los Evangelios, el Psalterio, las Epístolas de San Pablo u otros tratados de la Sagrada Escritura (97).

Poco después de un año, en 6 de agosto de 1539, en virtud de las facultades que le concedía la Bula fundacional, otorgó el Dr. Rodrigo López (98) un poder, nombrando subadministradores, procuradores y gestores, con amplísimas facultades en todo lo que se refiere al Colegio; elección de sitio, edificación, administración, etc., a Juan de Avila, Maestro en Sagrada Teología, residente en Granada (99), y al clérigo Francisco Delgadillo (100).

¿Fué el Maestro quien sugirió la idea a D. Rodrigo? ¿o fué D. Rodrigo el que oyendo la fama de letras y santidad del Maestro, le buscó para

---

(96) Francisco Escolano, *Documentos y noticias de la antigua Universidad de Baeza*. En Hispania 5, (1945) n. 18, p. 39.

(97) Francisco Escolano, a. c., p. 39-40.

(98) «Era (D. Rodrigo) benemérito varón, según la Bula, natural de Baeza, de 70 años o cerca, clérigo, Doctor en ambos Derechos, Notario y Familiar de Su Santidad» (Francisco Escolano, a. c., p. 38). Ximenez Paton dice: «Otro venerable, honrado y virtuoso sacerdote,natural de este reino de Jaén, de la Ciudad de Baeza, cuyo nombre era el Doctor Rodrigo López, el cual sirvió a la Santidad del Papa Paulo Tercero, y por su virtud notable y buenas letras, fué muy honrado y estimado de Su Beatitud, en buenos oficios, que le encargó y puestos que le dedicó. Conociéndole Su Santidad, muy agradado y obligado, de un sencillo trato, fidelidad filial, simplicidad verdadera, entre otros premios con que le honró, fueron algunos beneficios, los cuales y de la renta que dellos juntó y hacienda que tenía... fué haciendo cuerpo de bienes», *Historia de la antigua y continuada nobleza de la Ciudad de Jaén*, c. 20, f. 94 v-95 r. Madrid (1638).

(99) Nótese que ya en 1539 se le da el título de Maestro. En 1533 no le dan sino el de Bachiller, sin más especificación. Con el nombre de Maestro se le conocería ya después. A este título académico, y no a su magisterio espiritual, se ha de referir el calificativo que ha venido a ser característico de él. De la naciente Universidad de Granada, erigida por el Arzobispo Gaspar de Avalos, debió tener, en 1537, el título de Doctor en Teología. P. G. Villoslada. *Una tesis doctoral sobre el Beato Juan de Avila*. En *Maestro Avila* (1948) p. 127.

(100) Baeza, Archivo de la Antigua Universidad. Poder del Doctor Rodrigo. 6 agosto 1539.

la fundación de sus escuelas? Por esta segunda hipótesis se inclina el Licenciado Muñoz; y da pie para pensarlo el testimonio que nos da XIMENEZ PATON (101).

Desde 1538, el Maestro Avila interviene en la fundación de un verdadero Seminario de Clérigos, que no eran otra cosa aquellas Escuelas E hizo los Estatutos por los que habían de regir, estableciendo Escuelas de primeras letras, Escuelas de Gramática con sus cuatro cursos y Escuelas de arte y Teología. "Fué su intento —dice el licenciado MUÑOZ— no sólo que criasen hombre de letras, sino también de virtudes, pues las Escuelas eran sólo para eclesiásticos, Curas de almas y clérigos ejemplares" (102).

En noviembre de 1542, el Presidente de la Sagrada Penitenciaría, con especial comisión de Paulo III, y a petición del Administrador Rodrigo Pérez de Molina, pariente del fundador, había expedido un Rescripto de suma importancia para los Colegios Menor, de Humanidades, y Mayor, de Baeza. Decía el pontificio documento que no habiendo en dicha Ciudad otra Universidad de Estudios Generales, pudiesen conferir en el referido Colegio los grados de Bachilleres y Licenciados y Doctores en las Facultades lícitas que en él se enseñasen... y que los graduados gozasen de todos los privilegios que gozaban los que se graduaban en ellos" (103). Por este Decreto, lo que comenzó siendo un Seminario como los ideados después por el Concilio, quedó constituído en Universidad Eclesiástica.

Aunque la licencia era amplísima, por criterio del Padre Avila, sólo las Artes y la Teología se cultivaron en las aulas de Baeza. Debían pasar unos cuantos años hasta que se formalizasen los estudios mayores.

Se ha hallado el cuadro de Profesores con la distribución de clases; y encontramos en el elenco de cátedras de Teología, desde 1564, hasta 1569, la de "Positivo" llamada también de Escritura o de "Biblia", que parece sucedía a la que en principio se leía de Durando (104).

Queda señalada, en el breve estudio que hemos hecho, la labor desarrollada por nuestro Maestro por la implantación de los Estudios bíblicos en nuestra Patria.

---

(101) Pidió (D. Rodrigo López) a Su Santidad se le perpetuasen los beneficios para ello, y en Roma fué ordenada su última voluntad, la cual dirigió al evangélico Doctor Juan Avila, para que la executase. En esta ocasión este Doctor religioso, sacerdote recién ordenado (llevaba ya 13 años de Presbítero, nota al texto), mas su virtud era anciana, la cual confirmada con sus obras, enseñaba al pueblo cristiano; y así al Doctor Rodrigo López, le pareció informado en Roma, de su virtud y letras. que no podía hacer elección para la execución de su intento, de otro que más buena cuenta diese que del evangélico predicador y Doctor Avila (XIMENEZ PATON o. c., c. 20, p. 95, r).

(102) MUÑOZ, *Vida*, L. 1, c. 20 f. 436. Cfr. CAMILO ABAD, S. J., *Escritos del Beato Avila en torno al Concilio de Trento*, en *Maestro Avila*, 1, (1947) n. 3, p. 293.

(103) Archiv. Cong. SS. Rituum ms. 239, f. 340, rv, en Obras C. del Beato J. A. 1, p. 124.

(104) OCASB 1, p. 131. Al final del Capítulo 4, de la introducción, transcribe el DR. SALA BALUST en un apéndice, el cuadro a que hacemos referencia, p. 135-40.

Artículo VII

COLEGIOS PARA EL ESTUDIO DE LA BIBLIA EN ORDEN A LA PREDICACION

Poco más de dos páginas ocupa en *Miscelánea Comillas* lo que escribe el Beato en el *Memorial para Trento* de 1561, bajo el epígrafe *Colegios para el estudio de la Sagrada Escritura en orden a la Predicación* (105). Este solo apartado, independientemente de todo lo que hizo y trabajó el Maestro por la cultura sacerdotal y escriturística, es suficiente para colocarle entre los autores eclesiásticos que más se esforzaron por situar los estudios bíblicos a la altura que les correspondía en la Iglesia.

Podríamos denominarle, por la amplia visión del problema y soluciones que presenta, precursor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Esto quería él que fuesen esos Colegios: Institutos Bíblicos en pequeño. (106).

Iremos presentando poco a poco lo que escribió en este áureo capítulo.

Empieza por lamentar la postración en que se hallan los estudios de la ciencia más noble, con el consiguiente daño para la Iglesia y para las almas, originado de la ignorancia de la palabra de Dios

> "La falta que hay en la Iglesia de hombres doctos en la Sagrada Escritura es notoria a los que algo saben de ella; y el mucho daño que de ello ha venido en la edificación de la fe como en las costumbres" (107).

Para tan grandes males, da el conveniente remedio:

> "Pues, para entrambas cosas es esta ciencia necesaria, conviene mucho que se ponga en ello remedio: y sería que, pues en las Universidades hay Colegios para mantener a quien estudia o para otras facultades, aún hasta Gramática, no se debe consentir que habiendo mantenimiento para los que estudian las ciencias más bajas y sencillas, falten para los que estudien la más alta y señora de todas" (108).

En atención a las cualidades específicas de esta clase de estudios que exigen un ambiente especial de recogimiento, de oración, de alteza de miras juzga absolutamente necesaria, dentro de las Universidades, la creación de Colegios bien dotados donde los alumnos con vocación decidida a profundizar en las Divinas Letras, pudiesen estudiarlas con facilidad y sin preocupaciones.

---

(105) MCM p. 118-20.
(106) CAMILO M. ABAD, *Escritos del Beato Juan de Avila en torno al Concilio de Trento*, en *Maestro Avila* (1948) p. 31.
(107) MCM p. 118.
(107) MCM p. 118.
(108) MCM p. 118.

"Y porque esta facultad (de estudios bíblicos) pide estudio por sí, cuidado, diligencia y diuturnidad de tiempo, desocupación de negocios, maestro docto, iguales con quien conferir, abstinencia y oración, pureza de afectos, para que así, por medios humanos y también cristianos, se pueda alcanzar el espíritu del Cielo para bien la entender... sería cosa utilísima a la Iglesia dar orden para que en las Universidades hubiese Colegios diputados y dotados para que la dicha Sagrada Escritura tuviese colegiales y discípulos que con estas dichas disposiciones la pudiesen estudiar" (109).

Las ventajas que de éstos se obtendrían serían inmensas: Redundarían primero en bien de las mismas Universidades, nutriéndose de Catedráticos.

"Con este medio habría lectores suficientes para leer la Sagrada Escritura en las Universidades, pues vemos por experiencia hallarse pocos destos" (110).

Entre los principios básicos que dejó sentados nuestro gran escriturario, Maldonado, para la enseñanza de los cursos bíblicos, dejó éste entre los primeros: "Auditores magis idoneos ut Scripturam, quam ut Scholasticam Theologiam audire possint esse oportet" (111). Queremos hacer notar esta coincidencia entre el Maestro y los hijos de la Compañía.

Serían además dichos Colegios cantera de donde saldrían luego los Canónigos Lectorales, los Magistrales y aún los Obispos.

"También saldrán de estos Colegios los que llevan las Canonjías que este Santo Concilio (de Trento) diputó para que se leyese una lección de Sagrada Escritura, pretendiendo la edificación del Clero y del pueblo... Item, de aquí saldrían los que tienen las Canonjías Majistrales para el oficio de predicar... Y para decir todo lo que siento acerca de la gente de este Colegio, digo: Que destos tales se habían de elegir los Obispos, pues les son necesarias para ejercitar bien su oficio las cosas que en este dicho Colegio se aprenden" (112).

Para lograr cierta supervivencia del misma espíritu en los Colegios y para que pudieran ser sus consejeros en los asuntos complicados, convendría que algunos fuesen los Superiores de los mismos.

"Si fuera posible que, a lo menos, algunos de ellos permaneciesen toda su vida allí y sirviesen a la Iglesia de haber en ella gente desinteresada, sabia, santa, espiritual, de cuyo parecer en cosas ardúas se pudiese fiar, y que fuesen como lumbreras de la Iglesia de cuya boca se buscase y hallase la lumbre y voluntad de Dios; gran bien sería" (113).

---

(109) MCM p. 118.
(110) MCM p. 118.
(111) *Monumenta Paedagogica Societatis Jesu*. De Ratione Theologiae et Sacrae Scripturae docendae. De autoribus. Matriti. (1901) p. 869.
(112) MCM p. 118-119.
(113) MCM p. 119.

Aunque no con este orden sistemático que nosotros presentamos, este meritísimo documento va tocando cuantas cuestiones eran de relevante interés para el planteamiento y enfoque del problema de la vida en los Colegios. Propone al mismo tiempo las dificultades con que podrían objetarse la erección y existencia de los mismos, nacidas precisamente del alto nivel intelectual que alcanzarían los alumnos, de las posibles vanas pretensiones de situarse después mejor.

> "Un inconveniente puede haber acerca de ésto, y es, que como de allí se han de sacar hombres para tener cátedras o prebendas o dignidades, podrá ser que la codicia de este interés les haga algún estorbo para aquella pureza de afectos que se requiere para ser buenos discípulos de la Escritura Divina" (114).

Apunta también como peligro las presiones que pueden algunos intentar ejercer para lograr el ingreso, no teniendo en consideración la alteza de miras que se precisa para tan sublimes estudios:

> "Y también que por esta causa pretendan algunos entrar allí con tantos desasosiegos y favores humanos como suelen entrar en otros Colegios" (115).

Dos soluciones óptimas encuentra el Beato: 1.ª Selección en la admisión. 2.ª Reglamento duro.

> "Procúrese como los que hubieren de entrar sea gente temerosa de Dios y que tenga disposición para que asiente en ellos la doctrina cristiana de la Escritura Divina; y pónganse en estos Colegios tales reglas de vida, que los que no son virtuosos no la puedan sufrir".

Otra dificultad proviene de la falta de tiempo para conciliar los estudios bíblicos con los teológicos:

> "También la oyen en tiempos que están ocupados en oir la Teología Escolástica, cuyo ejercicio es diferente del de la Sagrada Escritura y pide diversa disposición".

Como esta concepción, verdaderamente genial, de los Colegios de Sagrada Escritura la venía madurando hacía mucho tiempo, salta con facilidad todos los obstáculos que se le pueden presentar.

> "Para ésto, parece que se debía proveer que no oyesen la Sagrada Escritura hasta que hubiesen oído la Teología Escolástica; y con oir otra lección más de Teología Escolástica en lugar de la Escritura, no se alargaría el tiempo del grado, o no mucho más" (116).

Quiere, sin embargo, asegurar que no se omitan las lecciones de Sagrada Escritura en la carrera teológica.

---

(114) MCM p. 119.
(115) MCM p. 119.
(116) MCM p. 119-20.

"Aunque más cuenta se ha de tener con que el que recibe grado de Teología sepa algo de lo que principalmente lo es, que no con que lo reciba más presto sin saber nada de ello, estimándose y siendo estimados del pueblo por absolutos teólogos" (117).

Tienen los Colegios ideados por el Beato un fin eminentemente pastoral, enfocados directamente a la santificación de los pueblos, mediante la predicación de los Sacerdotes. En su prolongada misión de Predicador popular por toda Andalucía, se ha encontrado con muchos predicadores vacíos de doctrina, por más que tuvieran hechos sus estudios de Teología Escolástica, pero que no habían llegado a gustar la palabra de Dios por no haberse iniciado siquiera en los estudios de la Sagrada Escritura. Quiere remediar estos males procurando se ordene que nadie se lance al *ministerium verbi* sin haber oído explicaciones bíblicas.

"Ya se ve por experiencia cómo los que toman oficio de predicar, habiendo oído solamente Teología Escolástica lo hacen muy desaprovechadamente, de lo cual está la razón manifiesta pues la ciencia que hace llorar y purificar los afectos para quien la lee y la doctrina con que se han de apacentar las ánimas provechosamente, en la Sagrada Escritura... está": "Y como de ésto estén ayunos, no pueden dar provechoso pasto a las ovejas; antes algunas veces suelen contradecir a los que lo dan. Mándese que antes que prediquen hayan oído, después de la Teología Escolástica tales y tales Libros de la Escritura Divina, y estudiándolos con diligencia, en lo cuel sean examinados; si no fuese alguno, que, sin haber oído, diese buena cuenta en el dicho examen" (118).

Así termina este monumental capítulo, no por la extensión, sino por la densidad y novedad de las ideas.

* *

El Beato Avila supo traspasar los límites del tiempo y otear nuevos horizontes. Ha sido necesario que pasen cuatro siglos para que lo que él previó con su agudo ingenio, se hiciese feliz realidad para toda la Iglesia, gracias al inmortal Pío X, que entre las glorias más puras de su pontificado, contará siempre con la erección del Pontificio Instituto Bíblico de Roma (119).

Corresponde al Maestro Avila un lugar bien destacado en la historia de la exégesis bíblica española por el denodado esfuerzo de colocar los estudios de la Sagrada Escritura al nivel que debían alcanzar en la formación integral, intelectual y moral del Sacerdote.

---

(117) MCM p. 120.
(118) MCM p. 120.
(119) Litterae Apostolicae «*Vinea electa*» 7 marzo (1907) AASS (1907) p. 447 s.

Textos inéditos de la Escuela Salmantina sobre los principios constitutivos de la materia leve(*)

por

E. MOORE, S. I.

I

Damos a continuación nuestra lectura de algunos fragmentos de los Manuscritos de la Escuela Salmantina que más directamente tocan a nuestro estudio. Todos se encuentran en la Biblioteca Apostólica Vaticana. La mayoría, en el fondo Ottoboniano latino; algunos en el Vaticano.

Prescindimos de dar una descripción detallada de los manuscritos, porque ya han sido, al menos, presentados y en su mayor parte descritos por EHRLE-MARCH, en *Estudios Eclesiásticos* (vols. 8 y 9, correspondiente a los años 1929 y 1930) y por STEGMUELLER, en *Theologische Revue* 29 [1930]

(*) Estas páginas pueden considerarse como un apéndice documental al trabajo que publicamos en este mismo volumen. Varias veces nos hemos referido a un Apéndice I y II, que son los que aquí ofrecemos para una mejor comprensión de la doctrina que exponemos y facilitar, al mismo tiempo, la comprobación de nuestras afirmaciones.

Tan sólo hemos evacuado las citas de la Sagrada Escritura. Las demás las hemos dejado tal y como se encuentran en los manuscritos. Muchas, sin duda, estarán equivocadas bien por la imprecisión con que suelen citar (muchas de las citas están tomadas al oído en clase) bien por defecto de lectura, ya que no siempre es posible descifrar los guarismos.

No tenemos la pretensión de ofrecer un texto definitivo. Hemos pretendido dar, lo más fielmente posible, el texto del original; a veces, no hemos logrado quedar plenamente satisfechos de la lectura: indicamos esto con [?] y en algunos casos damos otra lectura probable. Hemos, con todo, procurado conjeturar lo menos posible, contentándonos con presentar lo que se halla escrito, aunque, a veces, no resulte una frase del todo coherente: lo que, por otra parte, es casi inevitable en los manuscritos académicos.

VITORIA

Ottob. lat. 1000. Descripción de este manuscrito en EHRLE, EstEcl 8[1929] 168 s. BELTRAN DE HEREDIA, O. P. *Los manuscritos...*, p. 67 s. Id., *Francisco de Vitoria. Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, t. VI, p. 14. En las pp. 411-493 publica el comentario a la q. 96, a. 4, que omitimos.

Vat. lat. 4630. Cf. EHRLE, EstEcl 8[1929] 169. BELTRAN DE HEREDIA, *Los manuscritos...*, p. 65 ss.

I, II, q. 72, a. 5 Ottob. 1000, f. 124v

(Lect. 92) Utrum distinctio peccatorum, quae est secundum reatum diversificet speciem, sit specifica.

Ponit unam distinctionem et quattuor conclusiones. Distinctio est: quod duplex differentia invenitur inter ea quae differunt specie, una specifica, ut homo, leo; alia quae non facit distinctionem specificam, ut ignis et aquae per calorem et frigidum, etc.

Tunc est 1.ª conclusio: Quod differentia peccatorum secundum reatum, scilicet quia mortale est dignum poena aeterna et veniale est dignum poena temporali, non facit distinctionem specificam, quia quae sunt posterius non dant speciem prioribus; sed esse dignum poena, etc. est posterius, etc.; ergo.

2.ª conclusio: Differentia inter peccatum mortale et veniale consistit in hoc: quod mortale deordinat a fine et veniale non. Et declarat quare vocetur mortale.

3.ª conclusio et 4.ª, in quibus declarat secundam, quia avertere ab ultimo fine est facere aliquid contra Deum, etc. *Corrige citra ubi circa* (1).

(1) Nota para que los discípulos corrigieran el texto defectuoso de Santo Tomás que usaban.

Dubitatur 1.º: Utrum mortalia et venialia distinguantur per reatum ut dicit quidam doctor. Tractatur a Doctoribus in 4, dist. 21 et in 2, dist. 21. Ratio dubitandi est quia si tollitur obligatio ad poenam tollitur etiam peccatum, vel e contrario. Et aliqui Doctores moderni ita videntur sentire, ubi supra. Et Scotus in 4, dist. 21 ponit istam opinionem tanquam probabilem, licet ipse tanquam probabilius teneat aliud. Sic ergo dico cum s. Thoma quod non distinguuntur per reatum, etc. Probatur: Quia posset manere distinctio quum nullus esset reatus. Patet: quia Deus posset absolvere a poenis et posset relinquere homines impunitos et tunc odium Dei esset mortale nihilominus, et verbum otiosum esset solum veniale. Confirmatur: quia in damnatis sunt peccata mortalia et **(fol. 125)** tamen non obligantur ad poenam per illa; ergo. Sed quia posset quis dicere quod dato quod Deus illud faceret tamen semper mortale esset dignum poena aeterna, veniale poena temporali, et sic solvere argumenta, dicens [?dicendo?] quod Deus non posset facere quod periurium non esset dignum poena aeterna, ideo dico quod non distinguuntur penes reatum. Probatur argumento Doctoris: quia prius non distinguitur per posterius. Potest confirmari: quia remitti culpam non est remitti poenam; ergo nec natura [?ipsa?] peccati consistit in reatu poenae. Antecedens probatur: quia potest remitti culpa, et quod maneat reatus ad poenam licet non ad tantam. Culpa enim si remittitur totaliter remittitur, non tamen tollitur tota poena; ergo. Et confirmatur: Gerson dicit quod ita est dignum poena aeterna periurium sicut mendacium, ita quod ex natura sua ita est veniale dignum poena aeterna sicut mortale. Si teneremus hoc [*Queda incompleta la frase. Hay un espacio en blanco desde la mitad del renglón hasta el fin*].

Quantum ad aliud quod dicit Doctor, quod peccatum mortale sit circa finem et veniale circa medium. Impugnat hoc Scotus, ubi supra [in 4, dist. 21], quia furtum est mortale et circa medium et non circa finem, etc. Respondetur ad hoc quod s. Thomas non dixit nisi quod mortale avertit a Deo, non autem veniale, quia illud est contra caritatem et hoc non.

Sed hoc etiam impugnat Scotus, quia fornicatio non videtur esse contra caritatem Dei. Respondetur ad hoc, quod non intelligit contra caritatem id est [in hoc sensu] quod omne mortale sit odium Dei, sed contra amicitiam Dei: ut si amicus incenderet domum amici, licet diligat eum facit contra amicitiam. Et Dominus dicit: Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis [Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis.. Mt. XXV, 40]; ergo si quis peccat contra proximum, facit contra amicitiam Dei, sicut Doctor declarat in 4, dist. 42. Unde accepit etiam Durandus [?], quia etiam in republica [?] ita peccant homines alii graviter, alii venialiter. Unde ipse etiam Doctor Subtilis in 4, dist. 21 ponit distinctionem sancti Thomae inter peccata mortalia et venialia: quia infinita venialia non avertunt a fine et unum mortale avertit. Sed unum [?] est quod gravius est in Scoto: nam postea dicit quod mortale dicitur quia est peccatum contra praeceptum et veniale contra consilium: et ponit exemplum: ut non facere illud quod maxime sibi expedit vel facere aliquid quod est retardativum. Unde dicit quod Adam potuit peccare venialiter.

Sed contra. Facere contra consilium nullum est peccatum; ergo. Patet: I Cor VII [25]: De virginibus praeceptum Domini non habeo: consilium, etc. Et infra [v. 28]: [Et] si nupserit virgo, non peccat [peccavit]. Sed contra. Iste actus: Nolo ingredi religionem, non [est] actus indifferens, et non est bonus cum sit nolitio boni obiecti; ergo est peccatum saltem veniale; ergo venialia sunt contra consilium. Respondetur quod facere contra consilium non est nolitio consilii semper. Non enim est nolitio ingredi religionem si quis ducat uxorem. Ad argumentum: Iste actus: Nolo ingredi religionem, (cum nullus operetur respiciens ad malum) non est peccatum, si dico: ut ducam uxorem vel ut placeam Petro, etiam si melius facerem. Imo est actus meritorius semper si moveatur ex aliquo alio bono honesto, sed non praecise quia est contra consilium.

Dubitatur circa eandem differentiam, quod mortale est quod avertit a fine ultimo, etc. Contra. Quia veniale videtur esse etiam contra praeceptum, quia praeceptum de non mentiendo, etc. S. Thomas [in] 2, dist. 44, q. 1 dicit quod mortale est contra praeceptum et veniale praeter praeceptum. Iste modus loquendi non placet modernis qui dicunt quod veniale est etiam contra praeceptum. Sed probatur quod melius loquitur s. Thomas. 1.º autem Magister qui [*un espacio en blanco para la cita*] dicit quod illa definitio **(f. 125v)** Augustini: Est dictum vel factum, etc. datur solum de mortalibus; ergo. Etiam argumentor: potest quis peccare venialiter et servare praecepta Dei; ergo. Patet. I Io 2 [4]. [Cf. IV, 20]: Si quis dicit quia diligo Deum et mandata eius non servat, mendax est; ergo. E contrario si servat, potest peccare venialiter. Etiam: Dominus dixit iuveni [Mt. XIX, 17]: Si vis ad vitam ingredi, etc. Argumentatur sic: Iste servavit mandata; ergo ingredietur ad vitam; ergo servavit mandata; sed peccavit multoties venialiter; ergo venialia non sunt contra praecepta. Etiam ad Rom. [XIII, 8]: Qui diligit proximum legem implevit. Exemplum. Praeceptum dicendi Horas unicum est. Si tamen dicat quis sero aut negligenter peccaret venialiter; sed non facit contra praeceptum, quia maxime contra illud, sed illud obligat ad mortale; ergo.

Tota intentio Doctoris in hoc articulo non fuit quaerere penes quod differant mortale et veniale, sed an differant specie. Expresse in solutione ad primum dicit quod illa distinctio non est specifica, sed possunt esse [mortale et veniale] eiusdem speciei. Probat: quia, ut dictum est, peccata distinguuntur penes obiecta; sed mortale et veniale possunt esse circa idem obiectum; ergo distinctio non est specifica, etc.

[Lect. 93]. In solutione ad primum. Erat argumentum: Mortale et veniale differunt in infinitum; sed inter finitum et infinitum non convenit genere [sic]; ergo. Respondet quod illa gravitas provenit ex parte aversionis et non ex parte conversionis. Differentia autem specifica provenit aequo ex parte conversionis, quia ex obiecto, et obiectum eius[dem] speciei est, ut primus motus in adulterio est eiusdem speciei cum adulterio. Et furtum aliquod est veniale, aliquod est mortale, cum tamen obiectum sit eiusdem speciei. Imo etiam inter actus bonos moraliter, eleemosyna data a[b] existenti in mortali et ab existenti in gratia, distant in infinitum penes meri-

tum, et tamen obiectum est idem. Etiam: idem est habitus furandi venialiter et mortaliter; ergo et actus.

Sed contra argumentatur: plus differunt veniale furtum et mortale furtum quam fornicatio et furtum; sed fornicatio et furtum differunt specie; ergo. Ad hoc respondeo: Ad maiorem distinguo: quantum ad gravitatem, verum est; sed non quantum ad naturam moralem. Et sic dicit Doctor quod gravitas attendatur ex parte conversionis. Et si illud argumentum procederet, deberemus etiam concedere quod duo furta mortalia differant etiam specie. Probatur: plus differunt furtum unius aurei et furtum centum mille aureorum, quam fornicatio et furtum; sed fornicatio et furtum differunt specie; ergo. Maior est nota, quia plus est furare centum mille semel quam unum decies. Dico ergo quod non valet consequentia.

Faciemus repetitionem, Domino dante, hoc anno de ista materia de distinctione mortalis et venialis, quod est pro confessoribus utilissimum. Ideo relinquamus istam materiam.

I II, q.88, a.1 Ottob. 1000, f. 256v

[Lect. 118]. Coepimus tractare opinionem Gersonis quod stando in lege naturali ista membra non sunt opposita, sed quod de se omne peccatum est dignum poena aeterna, et [quod] non puniatur ita est propter misericordiam Dei. Hoc probat Gerson tribus argumentis: primum, quia de potentia absoluta Dei omne peccatum posset puniri poena aeterna; ergo. Et quod posset non videtur dubium, et adhuc puniret citra condignum; ergo est dignum poena aeterna. Probatur consequentia: quia Deus nihil iniustum potest facere nec posset me punire pro actu bono etiam de potentia absoluta; ergo eodem modo non potest punire peccatum plus quam meretur; sed si[c] potest punire in aeternum unum peccatum veniale; ergo ipsum erat dignum poena aeterna. 2.° argumentatur: quia secundum sanctum Thomam si illa culpa non remitteretur, profecto puniretur poena aeterna; ergo. Et 3.° argumentatur: quia peccatum veniale est infinite malum; ergo est mortale de se. Probatur antecedens: quia est maius malum quocumque malo temporali; sed malum temporale potest crescere in infinitum; ergo. Probatur: quia perdere de bonis [?] malum est et perdere vitam [?] peius et mille peius, sed [...] quod morte finiuntur omnia mala temporalia et non est aliud maius morte; sed non licet quis [sic] peccare venialiter propter vitam; ergo. Haec opinio videtur quod sit Lutheri qui idem dicit, quod ex misericordia Dei fit veniale cum esset mortale.

Almayn in Moralibus tr. 3 dicit quod haec opinio est probabilis. Et posset argumentari pro illa melius forte quam suis argumentis. Argumentatur sic: Facere contra praeceptum superioris in quocumque modo est peccatum mortale; sed qui mentitur iocose facit contra. Patet: quia eodem modo praeceptum est Non mentieris sicut Non mechaberis. Sola haec est differentia, quod una est materia levis et alia gravis. Ut si summus Pontifex praeciperet sub praecepto et poena excommunicationis quod feminae

non portent galeros est res levissima et tamen peccaret mortaliter si contra faceret; ergo mortaliter peccat qui contra facit. Aliqui putant quod haec est opinio sancti Thomae, sed falluntur. Illa non est vera nec probabilis.

Et argumentor contra illam: Quid est dicere quod ex natura sua mendacium est mortale? Non possunt dicere nisi quod ex lege naturali, sicut ignis calidus, vel illud non est intelligibile; ergo idem [?] est dicere quod est ex lege naturali sicut lege divina, quia lex naturalis divina est. Iam vero nullo modo potest dici quod sint duae leges divinae, una quae est ex lege divina naturali, alia ex lege positiva Dei, sicut arguebamur. Dicebant aliqui quod angeli habebant potestatem **(f. 257)** cognoscendi cogitationes alterius sed quod Deus prohibuit universaliter ne facerent. Ad quid ergo fecit illam legem si sine ulla exceptione prohibetur? Ita in proposito videtur repugnare quod Deus fecit positivam legem quod esset mortale et quod nunquam puniretur ut mortale.

2.º argumentor: Ego suppono quod nullum est peccatum ita leve quod per multiplicationem possit aequari alteri graviori, sicut centum adulteria vel plura aequabunt gravitatem unius homicidii. Hoc supposito argumentatur: sequitur ex opinione Gersonis quod aliqua peccata venialia nunc de lege sunt aliquid gravius et gravius punientur quam unum furtum mortale: ergo. Patet consequentia: simus in lege naturali seclusa omni lege positiva: sequitur quod aliquot mendacia sunt aliquid gravius uno mortali; patet ex supposito, quia ex replicatione. Consequens autem est contra omnes Doctores qui dicunt quod infinita venialia non punientur ut unum mortale, nec aequabunt ipsum. Patet, quia de lege quod gravius est gravius punitur, et de facto ita est. Non enim est verisimile quod etiam ex misericordia Dei aliquid gravius puniatur levius minus grave. Et sic sequitur quod aliquis damnaretur propter peccata solum venialia. Certe non est verisimile. Et etiam: si hoc est gravius, unde constat tibi quod punitur temporaliter et aliud aeternaliter?

Ad argumenta Gersonis respondetur: ad primum conceditur quod Deus posset punire aeternaliter omnes istos si vellet, sed non pro culpa veniali. Ad tertium [*del 2.º no hay nada*]: est maius malum quocumque malo temporali concedo, sed sunt diversarum specierum. Et sicut infiniti asini non sunt tam boni sicut unus homo, ita omnia mala temporalia, etc. Ad aliud quod fecimus pro Gersone: Si praelatus praecipit non portare galeros esset mortale si facerent: et Deus praecipit idem: sed magis servandum est praeceptum Dei: ergo. Ad hoc respondetur 1º quod male faciunt praelati ponendo praecepta [gravia] in re levi; et si praecipiat in materia levi, dico quod numquam erit mortale quantumcumque comminetur in virtute sanctae oboedientiae et Spiritus Sancti, etc. Vere est quod subditus non habet iudicare an sit materia levis an gravis. Si non sit ipse peccabit. 2º dico quod aliqua materia quae alias est levis potest in casu fieri gravis, ut quod non loquar ne sequatur scandalum aut ne subornet aut pervertat aliquem, etc. Ideo sunt illae leges ad tempus tantum. Lex vero divina est perpetua et esset intolerabile quod per totam vitam non loquerer. Sed Dei lex est universalis et perpetua et esset intolerabilis [sic, pro: intolerabile] quod per totam vitam non mentiretur quis nec iocose sub poena inferni. Nota argumenta **(f. 257v)**.

Contra solutionem ad primum argumentatur Durandus [in] II, dist. 42, q. 6; et impugnat 1° et vult probare quod divisio in mortale et veniale est divisio generis in suas species. Probat: quia peccatum veniale est simpliciter peccatum sicut mortale. Ad hoc: si in rigore theologiae moralis loquendum esset, non esset concedendum quod veniale est simpliciter peccatum. Patet: quia si quis caveret venialia non vocarent illum peccatorem. Item qui furatur unum denarium non vocatur simpliciter fur, nec adulter qui habet motum primum adulterii solum: si est simpliciter peccatum, in qua specie est? Tenetur dicere quod adulterium est duplex, unum consummatum et aliud imperfectum in primo motu; sed Christus non dixit quod moechatus est, nisi qui videt ad concupiscendum. Ergo improprie dicitur simpliciter peccatum.

Impugnat etiam quod veniale sit praeter legem. Probat quod sit contra: quia est praeceptum contra quod est; ergo. Ad hoc Doctor negat quod veniale sit contra praeceptum. Nam si eius obiectum est praeceptum, ubi est? Non est in Decalogo, ubi ergo? Et certe illi iuveni qui dixit Christo quid faciendo... dixit Christus: Serva mandata. Cui quaerenti quae essent numeravit omnia quae sufficiunt ad salutem. Non secundum argumentum Litterae: Omnia in gloriam Dei facite [I Cor. X, 31]. Quomodo sit intelligendus dicemus infra q. 100, a. 10 ubi quaerit s. Thomas an modus caritatis cadat sub praecepto. Pro nunc dicitur quod illud est praeceptum affirmativum sicut de dilectione Dei et ideo non obligat ad semper.

Art. 2. Utrum mortale et veniale differant genere, id est an sit aliquod mortale quod sit mortale ex genere vel veniale ex genere

Ponit duos canones egregios ad cognoscendum quando est mortale ex genere an veniale. Primus: cum aliquis actus est contra caritatem Dei aut proximi est mortale ex genere, ut blasfemare, periurare, occidere etc. Unde Apostolus dicit quod in dilectione proximi instauratur tota lex [Rom XIII, 9]. Secundus canon generalis etiam est: Quicquid est malum quod tamen non est contra caritatem Dei aut proximi non est mortale, ut conditare egregie, bibere, ridere, prodigalitas, mendacium iocosum et officiosum, etc. Sed dicit etiam quod aliquid potest esse mortale ex genere et ex parte agentis potest fieri veniale, ut primus motus adulterii. Et aequo veniale potest fieri mortale ex circumstantia, ut mentiri iocose propter stuprum, etc.

Dubitatur. Primus canon verus quidem de se est, sed de secundo est dubium. Argumentatur sic: Multa praecepta iuris positivi sunt quae non sunt contra caritatem Dei aut proximi, ut non audire Missam, non ieiunare, non baptizari. Ergo ille canon non est universalis. Propter hoc argumentum aliqui non solum haereticorum sed etiam catholicorum dixerunt aut dubitarunt. Respondetur 1° quod canon intelligitur in his quae de se mala sunt et non sunt contra caritatem Dei et proximi. Et sic oportet confessores vi-

dere an sit expressum praeceptum in iure positivo. **(f. 158)** Maledicere, infamare, iam est contra caritatem proximi. 2º dicitur quod cum est aliquod praeceptum, facere contra illud est contra caritatem Dei, nam in hoc dicitur probari caritas. Idem de proximo si sit praeceptum.

[*Otra duda sobre lo que dice s. Tomás que el venial pasa a mortal si se constituye en él el último fin*].

I, II, Q. 72, a.5 Vat. lat. 4630, f. 208v

Art. 5. An secundum reatum sit distinctio specifica in peccatis

S. Thomas notat: 1º quod differentia specifica est duplex: uno modo, quod [quae] confert distinctas species rerum, ut rationabilitas. Alia differentia est quae consequitur speciem, ut nigredo in corvo [MS: corbo] regulariter sequitur subiectum corvi. Modo dicit s. Thomas quod differentia specifica attendenda est penes differentiam essentialem. Secunda autem differentia est de per accidens [sic].

Modo sit conclusio negativa: Peccata non distinguuntur specie per reatum. Patet: quia distinctio specifica attenditur per differentiam essentialem; sed peccatum mortale est mortale quia avertit nos a Deo et separat a Deo, veniale autem est veniale quia non avertit nos a caritate Dei; ergo. Tamen accidens consequens peccato mortali est obligatio ad gehennam, ut in corvo nigredo; ergo cum reatus sit sicut accidens, non debent distingui peccata per reatus.

In hoc articulo tanguntur duo. Primum est distinctio peccati mortalis a veniali. Secundum est quod distinctio specifica peccatorum debet attendi penes obiecta. Primum tractatur a Doctoribus in 2. dist. 35. Et ab aliquibus in 4, dist. 21. Unde Scotus in dist. 21, q. 1 ponit modum penes quod [sic: quem] differat mortale a veniali, et dicit quod satis est quod mortale differat a veniali per obligationem ad poenam aeternam. Et 2º quia mortale avertit nos a Deo et veniale non.

Sed nos ponimus conclusionem, quod non differt veniale a mortali penes istam obligationem ad poenam aeternam. Patet: Nam prius est aliquod peccatum esse veniale quam sit obligatio ad poenam temporalem; ergo. Etiam: prius est mortale quam obligatio ad poenam aeternam. **(f. 209)** Ergo cum priora non distinguuntur per posteriora, sequitur contra Scotum. Et confirmatur: quia causa quare est iste reatus, est mortale; et quare iste reatus, est veniale; ergo non distinguuntur haec peccata per reatus; ergo. Etiam: ex natura rei. Dato Deus non infligeret poenam aeternam pro mortali, nihilominus mortale esset mortale et distinctum a veniali; ergo non distinguuntur peccata penes reatus.

Scotistae respondent ad hoc quod verum est quod esset mortale licet non infligeretur pro eo poena aeterna; tamen non est mortale nisi quia dignum poena aeterna, et veniale quia non est dignum poena aeterna sed

temporali. Sed impugnatur haec solutio. Ratio quia [quare] hoc peccatum est dignum poena aeterna est quia est mortale; et quia est dignum temporali est quia veniale; ergo prius est quod sit mortale quam sit dignum poena aeterna. Ergo dicendum est cum s. Thoma quod mortale differt a veniali penes aversionem a Deo. Et hoc tangit s. Thomas quando dicit quod qui in infirmitate gravi, in infirmitate, etc.

Est tamen unum argumentum. Et capio hominem in peccato mortali iam illi dimissum poena aeterna. Tunc talis homo habet obligationem ad poenam temporalem et tamen non habet culpam; ergo obligatio ad culpam est de per accidens.

Fuit alia opinio communiter circa differentiam peccati mortalis et venialis, quam refert Almayn. 3 tract, cap. 20. Et modus dicendi est quod omne peccatum ex se sive ex natura sua est mortale. Et si est aliquod peccatum veniale, vel debetur ei poena temporalis, hoc est ex misericordia Dei. Unde mendacium iocosum ex natura sua est mortale, sed solum pro illo imponitur poena temporalis ex divina misericordia. Et haec opinio est Gersonis. Sed certe hic modus non est tenendus, quia obligatio ad tantam vel tantam poenam non est de essentia culpae; ergo quod culpa sit mortalis vel venialis est [sic; pro : non est] ex divina misericordia. Etiam : lex naturalis invariabilis est; sed isti fatentur peccatum quodcumque secundum legem naturalem est mortale; ergo cum lex naturalis sit invariabilis mansit mortale semper mortale, ergo. Etiam : cupio duo peccata alterum mortale et alterum veniale quae sunt solum contra ius divinum pure positivum, volo dicere quod illa non essent peccata nisi quia contra legem positivam. Modo hoc est mortale et illud veniale, non tamen ex natura sua; ergo.

(f. 208v) Standum ergo est in hoc scilicet quod peccatum aliquod est mortale quia avertit a Deo, quia contra ius positivum vel ex natura sua.

Non potest dici quod mortale est contra praeceptum, veniale autem contra consilium, quia omnis culpa est contra legem, ut patet ex definitione peccati.

In hoc articulo tangit s. Thomas differentiam specificam horum peccatorum. Unde sit nostra conclusio : Quod non differunt specie peccatum mortale et veniale. Patet : quia visum est supra quod peccata differunt specie penes obiecta; sed stat quod peccata mortalia et venialia sint circa eadem obiecta; ergo. Patet minor : furari 100 aureos est mortale, sed furari unum depondium non est mortale; ergo ista duo furta non differunt specie. Ita de mendacio iocoso et pernicioso. Et hanc sententiam tenet s. Thomas in hoc articulo ad primum. Et ratio sancti Thomae stat in hoc, quia peccatum est mortale vel veniale ex parte aversionis; sed differentia specifica non debet attendi ex parte aversionis, quia hoc est de per accidens; unde differentia specifica debet attendi ex parte conversionis; ergo cum magnum furtum et parvum sunt conversiones ad similia; ergo non differunt specie. Et probatur ratio sententiae sancti Thomae : magnum et parvum non mutant speciem; ergo cum solum differunt furtum magnum et parvum penes hoc, non differunt specie. Etiam : isti duo furti [sic pro : ista duo furta], alterum mortale et alterum veniale producunt eundem ha-

bitum; ergo non differunt specie. Patet antecedens: quia furtum non habet duos habitus; ergo.

Argumentatur tamen contra sanctum Thomam: Magis differunt furtum veniale et mortale, quam differant furtum mortale et adulterium; sed furtum mortale et adulterium differunt specie; ergo. Patet consequentia: plus differunt; ergo. Etiam: maior excessus est furti mortalis supra furtum veniale, quam sit adulterium supra furtum mortale. Respondetur concedendo quod magis differant furtum mortale et veniale quam adulterium et furtum; sed hoc in quantum sunt aversiones. Sed in quantum sunt conversiones magis differunt furtum mortale et adulterium, quia ad obiecta distincta specie. Modo dico quod differentia specifica debet attendi ex parte conversionis. Hinc est quod furtum mortale et veniale non differunt specie. Et ad secundum concedo quod est maior gravitas in mortali ad veniale, sed hoc est impertinens ad differentiam specificam.

(f. 210) Et ex hoc patet quod circumstantiae quae mutant speciem peccati sunt confitendae, sed circumstantias quae non mutant speciem non oportet confiteri. Unde etiam circumstantiae quae aggravant culpam sunt confitendae sive mutent speciem sive non, quia confessio instituta est ad manifestandum culpam.

I, II, q. 88, a.2. Vat. 4630, f. 261v

Art. 2. Utrum mortale et veniale differant genere

Respondet s. Thomas quod si veniale dicitur illud cuius homo consequitur veniam non differt genere mortale a veniali, quia isto modo tam mortale quam veniale potest remitti. 2.ª conclusio: Loquendo proprie mortale et veniale specie et genere differunt. Patet: mortale est illud quod privat hominem gratia et gloria, veniale autem non; ergo. 2º differunt ex obiecto; sed differentia ex obiecto est generica; ergo.

Quantum ad hos articulos est dubium penes quod differunt mortale et veniale. Unde secundum Wyclifitas [Ms: Vilefistas] quorum errores retulimus in quaestione praecedenti, a. 5, qui negant purgatorium, non differunt. Sed secundum catholicos est differentia, quia mortale est contra amicitiam Dei, veniale autem non. Et haec est potissima differentia. Unde si supiéramos cuándo perdemos la gracia esset nobis notum quando est mortale. Sed quia non scimus quando illam amittimus, inde oritur dubium, quomodo differunt, ut agnoscamus quando est mortale et quando veniale. Est autem regula pro hoc: "Peccatum quod est contra amorem Dei vel proximi est mortale; quod vero non est contra amorem Dei vel proximi est veniale". Et quia videtur nobis ignotum quando est contra amorem Dei vel proximi est alia regula: "Ex verbis legis tam divinae quam humanae possumus hoc cognoscere. Ut quando lex divina vel humana prohibet aliquid, illud agere est contra amorem Dei vel proximi". Unde ad Eph V [5] dicit quod fornicantes, etc. regnum Dei non possidebunt; ergo.

Aliqui Doctores ponunt differentiam inter mortalem et venialem scilicet: "Mortale est contra preceptum, sed veniale est contra consilium" Et de hoc retulimus quando agebamus de diffinitione peccati. Sed certe hic modus dicendi non videtur rationabilis. Patet. Nam agere contra consilium non est peccatum. Patet, quia consilium non obligat; ergo agere contra consilium neque est mortale neque veniale. Praeterea, dantur peccata venialia quae videntur esse contra praecepta, ut mendacium iocosum; et tamen mendacium iocosum non est peccatum [mortale]; ergo.

Sed dubitatur utrum sit conveniens differentia inter peccatum mortale et veniale dicere: "Peccatum mortale fit contra praecepta Dei, veniale autem non, sed praeter ordinem legis". Ad quod, videtur esse sententia sancti Thomae in articulo primo huius quaestionis in solutione ad primum quod sic. Et idem tenuit s. Thomas in 2 sent. (f. 262) dist. 42, q. 1. Et Caietanus idem defendit, unde sententia sancti Thomae secundum Caietanum est.

Dicatur veniale esse praeter legem id est praeter intentionem legislatoris. Et haec sententia sancti Thomae potest probari aliquibus rationibus. Nam Matth XIX [16-22] Christus dicit iuveni [MS: servo?] petenti vitam aeternam, ut praecepta et mandata servaret. Ergo ad consequendam vitam aeternam sufficit ut servet omnia mandata; sed venialia non impediunt vitam aeternam; ergo signum est quod venialia non sunt contra praecepta.

Praeterea, ad Rom. XIII [8-10] dicitur: qui proximum diligit totam legem implevit; ergo qui habet amorem proximi totam legem implevit, Tamen stat quod quis diligat proximum et tamen quod habeat peccatum veniale; ergo stat quod impleat totam legem et habeat veniale; ergo cum tota lege stant venialia; ergo venialia non sunt contra legem. Praeterea, Iacobi II [10] dicitur: In uno offendens factus est omnium reus. Sed dato quis committat veniale non impeditur a gratia; ergo stat quod impleat legem dato peccet venialiter; ergo.

Praeterea, qui committit veniale si esset dicendus transgressor non consequeretur gratiam; sed hoc non; ergo. Et confirmatur: sequitur quod sancti viri qui nullum peccatum mortale commisere bene tamen veniale, essent dicendi transgressores legis solum propter veniale; sed hoc non; ergo.

His tamen non obstantibus, Doctores communiter defendunt oppositum, ut Almayn in 3° tract. suorum Moralium, cap. 23. Et probatur haec opinio communis. Nam si peccatum veniale est contra rectam rationem, quia est peccatum, ergo ad minus est contra legem naturalem, quia recta ratio est circa legem naturalem. 2° argumentor: Veniale peccatum est contra offensam [sic] Dei; ergo facit contra aliquod praeceptum qui committit veniale.

Praeterea, patet ex diffinitione peccati: Quod est dictum vel factum, etc. Et ibi diffinitur omne peccatum et per consequens dicitur quod est contra legem Dei; ergo. Praeterea: datur veniale quod est de eodem materiali obiecto de quo est mortale, v. g. appetitus concupiscentiae qui est indeliberatus est eiusdem obiecti sicut appetitus concupiscentiae delibera-

tus; ergo. Et confirmatur: lex altra [sic] prohibet: Non concupisces uxorem proximi [Dt. V, 21]; sed iste concupiscit; ergo facit contra legem; et tamen est indeliberatus et per consequens veniale; ergo veniale est contra praeceptum.

Nos quantum ad hoc dicimus duo: primum quod videtur s. Thomas loqui conformiter ad sacram Scripturam. Nam Sacra Scriptura non vocat venialia contra praecepta. Secundum quod dicimus est: Videtur probabilius contra Caietanum, quod aliqua peccata venialia sunt contra praecepta. Sed dicimus quod non sunt perfectae transgressiones praeceptorum id est unum mortale scilicet appetitus uxoris proximi deliberatus est transgressio praecepti; sed quando est motus indeliberatus non est praecepti transgressio. **(f. 262v)** Patet: finis legis est perducere nos ad vitam aeternam; sed venialia non contrariantur ordinationem ad vitam aeternam; ergo. Et sic patet de differentia peccati mortalis et venialis. Dubium est circa conclusionem s. Thomae in 2º argumento: Quomodo differant mortale et veniale: an differant genere an specie [...].

Dubitatur in quo [?] s. Thomas videtur dicere quod mortale est contra finem, veniale autem contra media. **(f. 263r)** Et hoc impugnatur communiter. Patet: datur veniale quod est contra finem, ut odium Dei indeliberatum quod est veniale et tamen est contra finem; ergo. Praeterea: nonnulla mortalia sunt contra media ut volitio fornicandi, quod est contra amorem exercite; ergo falsum est dictum sancti Thomae. Respondetur quod mens sancti Thomae est: quod mortale est contra finem non vult dicere quod habet obiectum contra Deum, sed vult dicere quod mortale avertit nos a fine, id est a gloria quae est ordinatio ad finem; sed veniale est circa media, id est non aufert a gloria quae finis est. Sed dicit quod est dispositio ad avertendum nos ab ultimo fine.

Q. 96. De potestate legis humanae.

[...]

Art. 4. Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae

Conclusio s. Thomae est quod lex humana iusta obligat in foro conscientiae. Patet ex illo Proverb. 8 [15]: Per me reges regnant; ergo. Etiam: quia lex humana derivatur a lege aeterna, ex quaestione praecedenti. Ergo obligat in foro conscientiae.

2.ª conclusio: Quando lex est iniusta quia est multum onerosa, licet sit de materia licita, tunc non obligat absolute sed: [*Tachado*: nisi] ad evitandum scandalum. Ut praecipit rex quod solvant subditi aliquid. Si a los pobres aggrava esto mucho, tunc bonum est quod solvant porque no los maten o maltraten o aya guerras sobre ello. Et pro hoc allegat s. Thomas illud Matthaei 5 [40]: Qui angariaverit te mille passus, etc.

3.ª conclusio: Si lex est iniusta quia ille qui praecipit non est rex sed tyrannus, tunc talis lex non obligat.

4.ª conclusio : Si lex est iniusta, id est de mala materia, talis lex non obligat, neque licet obedire ei.

(f. 274v) Dubium est in prima conclusione : Utrum lex ecclesiastica obliget in foro conscientiae. Omnes catholici conveniunt in hoc quod sic. Lutherus tamen dicit... [...].

2.º dubitatur : An lex humana civilis obliget in foro conscientiae. Et sunt rationes pro parte negativa. Nam alias sequeretur quod potestas civilis non differret a potestate ecclesiastica... [...].

(f. 275v) 3.º dubitatur : Utrum istae leges humanae tam ecclesiasticae quam civiles obligent ad culpam mortalem. Gerson in tractatu de Vita spirituali, lectione 4.ª, ponit duas conclusiones : 1.ª conclusio : Lex humana non potest obligare ad mortale de se, quia nullus homo potest infligere poenas aeternas ; ergo nullus potest obligare ad culpam mortalem. Et confirmatur, quia videtur quod hoc soli Deo conveniat, qui est dominus vitae nostrae ; ergo.

2.ª conclusio : [Gersonis] : Papa bene potest obligare ad poenas aeternas, sed hoc facit quasi exponens praeceptum divinum. Et ita dicit, quod si aliqua praecepta ecclesiae vel Papae obligant hoc modo est quia illa praecepta non sunt solum humana, sed aliquo modo divina vel quasi exponentia ius divinum. Hanc eandem sententiam tenet Durandus in tract. quem fecit de origine iurisdictionis.

Sed nihilominus contra istos ponimus conclusionem : Potestas humana potest condere legem obligantem ad mortale, licet illa lex sit pure humana et non declarativa iuris divini. Patet : praeceptum de ieiunio est pure humanum et tamen obligat ad mortale. Ergo lex pure humana ad mortale potest obligare. Ita tenet s. Thomas II.II, q. 147, a. 3 et 4. Verum est quod Gerson dicit ad hoc quod si ista praecepta obligant ad mortale sunt declarativa iuris divini. Sed ego quaeram ab illo : Praeceptum de non comedendo carnes feria VI, quod praeceptum declarat? Certe nullum ; ergo dicendum est quod communis opinio est mere volunt [!Sic : *quizá haya que leer* : Verum ad id quod dicit Gerson, quod si ista praecepta obligant ad mortale ex eo est quod sunt declarativa iuris divini, quaeram ab illo : Praeceptum de non comedendo carnes feria VI, quod praeceptum declarat? Certe nullum ; ergo dicendum est quod obligant ad mortale, ut tenet communis opinio, et non ut isti volunt].

4.º dubitatur : Quae praecepta obligant ad mortale et quae praecepta obligant ad veniale. Unde ponimus aliqua dicta : primum est : quod lex obliget ad mortale vel veniale potissime attendendum est ex intentione legislatoris. Unde si est intentio praecipere sub mortali, ad mortale obligat, et si ad veniale obligat ad illud.

(f. 276r) Sit tamen 2.ª conclusio : Non solum attendendum est [sic] intentio legislatoris, sed potius debet attendi materiam legis. Unde si lo que manda est multum utile ad rempublicam, ad mortale. Si parum utile, ad veniale. V. g. : quod mendacium perniciosum sit mortale est ex materia ; et quod [mendacium] iocosum sit veniale est quia materia est levis. Et sic quidquid legislator intendat obligare, ad materiam est respiciendum et non

ad mentem legislatoris. Sed tamen Deus licet materia sit levis potest obligare ad mortale; pero desto seguros estamos que no lo hará, quia est magis propitiator quam punitor.

5.º dubitatur: Utrum lex poenalis obliget ad culpam. [...].

B A R R O N

Ottob. lat. 1041 *I y II*. Cf. Ehrle, EstEcl 8[1929] 330 s.

Tiene numeradas Lect. hasta la 58 que termina en el f. 183r. Esta página no está del todo escrita. En blanco aparece f. 183v, parte del 184r y todo el 184v. En el f. 185r sigue el comentario a la q. 52; advierte en nota que nada hay que decir sobre ella y sigue el comentario a la q. 53 en 185v.

I II, q. 72, a.5 Ottob 1041 II, f. 230v

Art. quintus.

Vide reatu poenae in seq. q. 87, 1.º et in 3.º, an aliquod peccatum inducat reatum poenae aeternae. In solutione an omne [!]. Nota tres conclusiones: 1.ª illa non est differentia essentialis. 2.ª consequitur peccatum. 3.ª quod peccatum avertat a Deo est differentia essentialis ex natura sua a peccato quod ex natura sua non avertit [*Hay tachaduras y añadiduras que hacen difícil una lectura coherente*], infra q. 88, 3 et 5.

[Caietanus in seq. q. 79, 1.º: peccatum constat ex conversione ad obiectum contrarium obiecto virtutis et ex aversione a lege; ergo veniale est aversio a lege non tamen a fine illius. Idem Caietanus in seq. q. 88, 3.º].

Vide Caietanum de poenis adiunctis peccato per sanctiones positivas.

In 2.ª controversia cum Scoto, confirmat Caietani doctrinam ex definitione peccati, maxime ex prima et ex dictis supra q. 71, a. 6 maxime in solutione ad quartum.

Deinde quomodo veniale sit contra legem et non contra finem legis, vide Caietanum divinissime in seq. q. 88, 1.º in fine in solutione ad primum.

Ex quo intelliges Magistrum I, dist. 35, c. 1: definitio Augustini de peccato: Factum, etc. datur de mortali. Videtur ergo secundum Magistrum quod veniale non sit contra legem. Confirmatur, Matth. XIX [17]: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; sed potest ingredi ad vitam peccando venialiter; ergo illud non est transgressio legis. Confirmatur I Ioann. IV [20]: Si quis dixerit quoniam diligo Deum et fratrem suum oderit, mendax est.

[S. Thomas in seq. q. 74, 9: veniale praeter rationes aeternas].

[Rom. XIII [10]: Plenitudo legis est dilectio. I Tim. I [5]: Finis praecepti est caritas.]

[Caietanus in 1.º tomo opusculorum, in vol. 27, 9, in q. 21, clare sequitur quod aliquod peccatum est contra praeceptum quod non est mortale.]

Et I Ioann. II [4]: Qui dicit se nosse Deum et mandata eius non custodit, mendax et veritas in eo non est. Qui peccat venialiter custodit mandata Dei; ergo veniale non est transgressio legis. Antecedens patet ex sancto Ioanne: Qui est in caritate servat mandata Dei, ut patet ex secunda Canonica [v. 6]: et hic est caritas ut ambulemus secundum man **(f. 231r)** data eius.

[Caietanus ibi S. Thomas, II. II, q. 124, a. 5, secundum: omne mendacium est divinae legi contrarium].

Respondeo ad omnia ex Caietano in illa quaestione 88, a. 1, primum: In lege sunt duo: quod praecipitur, et finis. Mortale est transgressio legis quoad utrumque, veniale autem quoad primum, ut evidentissime probat ibi Caietanus.

Durandus II, dist. 42, q. 6. Etsi disputatio est de nomine, tamen Durandus reprobat sententiam Magistri in II, dist. 35 quod definitio illa: Factum, non intelligitur de originali nec de veniali, et asserit mendacium iocosum non solum esse praeter legem, sed contra legem. Concilia ista ex Caietano supra, nam in ipso articulo Caietanus dicit quod veniale est praeter praeceptum et non contra. Idem dicit in Summa, verbo Peccatum mortale.

In solutione ad secundum vide Caietanum et Capreolum II, dis. 43, q. unica, 3.°, ad sextum Aureoli. Erat autem argumentum illud tale: Illae differentiae quae ratione generis in infinitum distant et dividunt ens secundum finitum et infinitum, non sunt eiusdem generis; sed aversio et non aversio sunt huiusmodi; ergo.

Respondeo: verum est si illae differentiae dividant genus; sed aversio et non aversio non dividunt peccatum, ut patet ex doctrina nostri articuli.

[Caietanus II. II, q. 115, a. 2 bis repetit veniale non est contra sed praeter legem Dei... qui de veniali... [*ilegible*].

[S. Thomas in seq. q. 78, a. 2 in solutione primi: Venialia sunt malum non simpliciter sed secundum quid].

[Et concilia ista ex Caietano in illa q. 21, supra ad argumentum.]

[Capreolus II, dist. 43, 3.° ad decimum contra primam conclusionem, veniale est contra legem interiorem [?] citat S. Thomam.]

[Aversio non dat speciem: ita hic in art. 6 ad secundum et 8 in principio in ista quaestione.]

I II, q. 88, a 1 Ottob. 1041 II, f. 272v

Nota in exordio quaestionis quomodo mortale et veniale distinguantur, de quo vide in superioribus, q. 72, 5.° et 73, 1.°, secundum et in tota [hac] quaestione. Vide controversiam Caietani et Scoti, de qua in superioribus q. 72, 5.° et 78, 2.° in solutione prima; et vide quae diximus in illo articulo quinto. Similiter vide controversiam Caietani et Durandi in II, dist. 42 , in q. 6 de quo diximus in illa q. 72, a. 5.°. Vide omnia quae ibi induximus.

[S. Thomas II. II, q. 105, a. 1. primum: veniale non est contra praeceptum, sed praeter].

[Durandus enim asserit mendacium iocosum esse contra dictamen naturalis legis. Vide Caietanum ar. 3: veniale est aversio a lege; non a fine legis, qui est caritas.]

Illa verba litterae: "Peccata autem quae habent inordinationem etc. [circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt]. Et haec dicuntur venialia", sic expone: Primo adverte **(f. 273r)** teneri hominem ut recte se habeat circa ultimum finem; 2.° ut omnia quae facit non sint improportionata illi fini, ut notum est. Quando ergo in actione deordinatur circa illum finem, peccatum mortale est. Ceterum, si actio non sit proportionata illi fini, sed tamen non deordinat hominem circa illum finem, est veniale. Vide S. Thomam II. II, ut habes in margine.

[S.Thomas II. II, q. 148, a. 2, egregie, quomodo in veniali sit deordinatio circa ea quae sunt ad finem. Et supra, q. 72, a. 5, latius.]

Art. secundus.

Nota in illis verbis: "Cum enim..." usque ad illa: "...ut supra habitum est", divinam regulam ad cognoscendum peccatum mortale ex genere et veniale ex genere. Saepissime enim utitur ea s. Thomas in II. II. Vide illum in quaestione illa 148, a. 2 et in q. 59, a. 4, ubi inducit hunc locum, et in q. 66, a. 6 et in infinitis locis II. II. Vide breve notabile Caietani hic, quod sic explica, quia suboscurum est, ut poteris dicere ex littera ista et ex solutione ad secundum in illo art. 5 in q. 72, contra.

Peccatum veniale et mortale differunt quidem, sed istae differentiae scilicet veniale et mortale non constituunt diversas species peccatorum. Patet: nam furtum veniale et furtum mortale sunt eiusdem speciei. Probo: habent enim idem obiectum. **(f. 273v)** Igitur differentia essentialis penes quam specifice distinguuntur veniale et mortale est diversum obiectum. Quando ergo, ut hic habes in littera, peccatum habet pro obiecto id quod caritati repugnat ex natura sua, secundum se, est mortale ex proprio genere; si autem habet pro obiecto aliquid quod secundum se et ex natura sua non repugnat caritati est veniale ex proprio genere, a proprio scilicet obiecto. Igitur, obiectum secundum se repugnans caritati et obiectum secundum se non repugnans illi sunt differentiae specificae intrinsece constituentes duas species, mortalis et venialis peccati, secundum se.

Conclusio litterae probatur. Conclusio autem litterae quod aliqua sint venialia ex natura sua, aliqua mortalia ex natura sua. Quoad secundam istam partem, satis constat [e] Matth XXV [46]. Similiter Mc III [29], ut habes supra q. 87, a. 3, in argumento "Sed contra". Tertius locus ad Gal [V, 19-21] quando Paulus enumerat peccata quae excludunt a regno Dei.

Secunda autem pars, quod aliqua peccata sint venialia probatur auctoritate et ratione. Primus locus; ad Gal II [11]: Vere reprehensibilis erat: illud fuit peccatum Petri; non mortale; veniale igitur.

[Minor constat: erat enim confirmatus in gratia, misso Spiritu sancto.]

Secundus locus: Mt XII [31] et Mc III [28]. Vide Caietanum utrobique: sunt aliqua peccata, ut ex utroque loco constat, quae remittuntur

in futuro saeculo; illa non sunt mortalia, ut patet ex prima parte huius conclusionis; ergo venialia.

(f. 274r) Tertius locus: I Cor VI [9-10] et ad Gal V [19-21], ubi Paulus enumerat quae excludunt a regno Dei. Non enumerat inanem gloriam, de qua II. II., q. 132, a. 3 habes quod sit veniale peccatum. Non enumerat gulam, de qua II. II., q. 148 a. 2 [habes] quod sit veniale peccatum ex genere suo, quia non repugnat caritati.

> Hactenus legimus in festo s. Isidori sabbato dominicae 4 quadragesimae anno Domini 1549. Vacavimus autem usque ad feriam 6am infra octavam Paschae postridie s. Marci, in qua die legimus a 4.º isto loco.

Quartus locus est I Cor III [15]: Sunt aliqua peccata quae purgantur in igne et tamen homo salvatur; illa non sunt mortalia; ergo venialia.

Quintus Mt XIX [17]: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; sed observando mandata peccant aliqui; non mortaliter; ergo venialiter. Minor probatur I Ioannis I [8]. Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est. Confirmatur Mt XXV. Non damnantur illi pro re levi. Confirmatur Mt VII [3] ubi est sermo de festuca et trabe; non potest locus bene intelligi nisi de mortali et veniali.

[Caietanus in 1.º tomo opusculorum in trac. 27, in q. 21, f. 59, col. 4 egregie probat non omne praeceptum obligare ad mortale.]

Difficultas autem est an sit ita sicut asserit Doctor quod aliqua sint venialia ex natura sua vel id [?] solum [!] ex Dei misericordia non imputatur **(f 374v)** ad poenam aeternam.

[*Como título de la página, subrayado*] ***Veniale ex natura sua differt a mortali.***

Almain in Moralibus c. 23 citat Gersonem in 2.ª parte opinantem quod haec pars sit probabilis "omne peccatum dignum est poena aeterna ex natura sua, sed ex misericordia Dei quaedam puniuntur temporaliter".

[Adrianus in quolibet, q. 6, 2º in 1ª conclusione.]

Haec assertio si non est haeretica, est intolerabilis. Et arguitur primo contra eam argumento ostensivo litterae.

[Vide Magistrum II, dist. 42, c. 5 quid veniale ex Augustino, quod hominem usque in reatum poenae aeternae non gravat, sed tamen meretur poenam quae facile indulgentur.]

Sunt quaedam peccata quae habent pro obiecto id quod non repugnat amicitae Dei nec hominum. Patet de verbo otioso, inani gloria. Haec negare est constituere Dei amicitiam erga homines vitream. 2º sic: Ex lege naturae omne peccatum dignum poena aeterna, et ex lege Dei non omnia; ergo illae leges contrariae inter se. 3.º Non potest assignari ratio propter quam unum furtum Deus puniat aeterna poena et non centum venialia quae sunt graviora.

[Huius non potest debita ratio assignari nisi quam s. Thomas infra dicit.]

4.º Videtur hinc omnia peccata esse paria, quod ostendit Hieronymus adversari Scripturae lib. 2.º contra Iovinianum. Vide supra, q. 73, a. 2.

5.º Necessario aliquis damnaretur ex natura rei. Probo: quia non potest vitare omnia venialia; de quo supra q. 74, a. 8.

6º. Teneremur confiteri venialia. Ad idem: quia illud sine notione et auctoritate asseritur et ideo contemni debet. Igitur vide solutionem ad primum, ubi ista egregie explicantur.

[S. Thomas in seq. q. 89, a. 2: veniale per lignum, foenum et stipulam significatur I Cor III [12]].

(f. 275r) [Hic nota ex Caietano veniale esse declinationem affectus voluntatis a regula; est igitur veniale aversio a lege, etsi non sit aversio a fine legis. Vide Auctorem in a. 1 huius quaestionis. Vide quae supra diximus q. 72, a. 5.

De aliis consule Caietanum.

Nota solutionem ad tertium.

I II, q. 96, a.4 Ottob. 1041 II, f. 290v

Art. Quartus.

Nota divinam doctrinam sex conclusionibus distinctam. Primo, expone quid sit lex obligare in conscientia. Respondeo, non est quod transgressor legis sit reus peccati mortalis vel venialis. Probatur: Leges Ordinis sti. Dominici obligant in conscientia et tamen transgressores non sunt reus alicuius peccati, ut patet ex earum prologo; igitur. Maior patet: Non licet religioso eas abiicere et contemnere; ergo in conscientia illum obligant, alioquin liceret illi, sicut licet saeculari, eas abiicere. Igitur hoc primum est legem in conscientia obligare: quod non liceat subdito illam abiicere. Confirmatur: qui nollet subiici in universum alicui legi superioris peccaret mortaliter; ergo non licet abiicere legem superioris; unde etsi lex in particulari non obligaret nisi ad veniale, sed eam abiicere est mortale.

Prima conclusio habet veritatem fidei, et est evidens naturali ratione. Prior pars probatur ex divinis Litteris. Primus locus: ad Rom XIII (Lege usque ad medium). Secundus: I Petri II, [19], id quod habes in argumento "Sed contra". (Sed lege ibi ab eo loco: Subditi igitur estote [Subiecti igitur estote, v. 13] usque ad eum locum: "sed sicut servi Dei" [v. 16]) Tertius locus: Prov. VIII [15]. Habes in littera; vide Caietanum. **(f. 291r)**

Confirmat istam sententiam Echius in Enchiridione cap. 12. Similiter Iodocus Chichtovaeus in Antiluthero suo, c. 10 et 11, in libro primo. Adrianus in Quolibet. q. 6, art. 1 in 2.ª conclusione. Proba ex Paulo et ex Petro.

2.ª pars probatur: Leges humanae sunt necessariae ad salutem reipublicae; igitur obligant in conscientia. Antecedens habetur supra q. 95, a. 1 et Augustinus 1.º de Lib. arbitr. c. 6. Consequentia probatur: si enim non inducunt obligationem in conscientia non essent necessariae. 2.º qui agit contra legem humanam, agit contra rationem rectam; ergo peccat.

Patet antecedens: quia agit contra id quod superior iubet, in quibus est illi subditus; ergo contra rectam rationem. 3.º lex data a Deo obligat in conscientia; sed humana est a Deo, mediate saltem, ut patet ad Rom XIII [1s]. 4.º filius tenetur legibus patris obedire, ut habes supra, q. 95, a. 3, tertium et patet ad Rom I [30]: parentibus non obedientes; ergo subditus legibus superioris. 5.º respublica iure naturali habet potestatem gubernandi se; sed non potest sine legibus; ergo leges illae obligant.

Circa id, leges iniustae non obligant, nisi forte ratione scandali...[...]

(f. 292r) Circa hoc ipsum quaeritur: An leges humanae possint obligare sub mortali. Respondeo hoc esse certum secundum fidem. Patet ex divina Scriptura. Primus locus Lc X [16]: Qui vos spernit me spernit, [quem] inducit Eckius in Enchiridione, c. 12 de humanis constitutionibus. Ita probat Adrianus in Quolibet. q. 6, a. 2. Secundus locus al Rom XIII [2]: Qui autem resistunt ipsi sibi damnationem acquirunt. Prima ratio sumpta ex Paulo ad Rom I [30] **(f. 292v)** Leges parentum sub mortali filios obligant; ergo multo magis leges principum sub mortali possunt obligare. Ratio Adriani, ubi supra.

[Deutero. XVII].

Ad idem I Petri II [19]: Probavimus leges obligare in conscientia, sed conscientiam vocant Apostoli id quod re... tem inducit salutis, ut habes ad Rom XIV. 2.ª ratio: Civiles leges infligunt poenam capitis; ergo obligant sub mortali. Consequentia probatur: non enim esset dignum ut pro veniali talem infligeret poenam et tantam. Caietanus, Summa, titulo "Interdicti violatio" [dicit duo: primum, ex poenis temporalibus non arguimus mortale in violantibus interdictum, etsi sit maxima inter illas. Secundum, quia solae poenae temporales [sic?]. 3.ª ratio: Clericum vitare nominatim excommunicato a participatione in divinis est de iure humano; illud [autem] obligat sub mortali. Patet ex c. Significavit de sententia excommunicationis. Ratio Adriani supra. Capitulum autem hoc exponitur a Caietano in Summa, in verbo "Excommunicatio", c. 58, nam ille incidit in eandem excommunicationem maiorem.

[Ex ista ratione [2ª?] videtur haberi quod lex positiva potest sub mortali obligare etiam cum periculo vitae].

Dubium: Sed unde dignosci potest transgressorem istius legis esse reum mortalis peccati, illius autem venialis peccati reum? Unde habemus hanc sub mortali, illam sub veniali obligare?

Prima sententia: Aliqua potest esse lex quae sub nullo obliget peccato. Probatur: consuetudo orandi in vespertino crepusculo non obligat sub culpa aliqua; sed consuetudo est sicuti lex. Patet ex art. 3, q. 97. 2.º: leges ordinis **(f. 293r)** sancti Dominici non obligant sub culpa.

3.º leges poenales non obligant sub peccato, de quo in art. 6 huius quaestionis. Hanc sententiam sequitur Adrianus in Quolibet. q. 6, art. 2. Verum est quod loquitur quando nulla est causa praecipiendi; sed illud est nihil dicere; constat enim tunc illam non esse legem, ut patet ex art. 2, q. 90 et ex art. 3 ibi.

Sit autem primum fundamentum ad illud dignoscendum ex Aristotele in V Eth. c. 7, [quem] inducit Caietanus supra, q. 95, art. 2 in fine. Sic

dicit: Iustum legitimum [iustum legale] (induxi supra in fine q. 95). Ex quo sequitur legislatorem id quod praecipit collocare in materia talis virtutis. Igitur id quod aliquando erat indifferens, iam pertinet per legem ad aliquam virtutem. Exempla sunt facillima. Confirmatur hoc ex S. Thoma supra, q. 62, a. 1 in argumento "Sed contra": praecepta dantur de actibus virtutum; igitur quod praecipitur iam est actus virtutis et oppositum pertinet ad vitium contrarium illi virtuti.

[Contra. Ergo omnis qui peccat contra legem humanam, peccat contra legem naturae immediate. Respondeo: ita est quando opus contra legem humanam ex natura sua est malum et oppositum virtuti.]

Secundum fundamentum sumptum ex sancto Thoma, supra q. 88, a. 2 et II. II, q. 59, a. 4, ubi allegat se in illo a. 2.°, q. 88, in II. II: Lex cuius transgressio repugnat caritati, obligat sub mortali; et idem est: lex praecipiens aliquid **(f. 293v)** necessarium ad caritatem, sub mortali obligat; si autem non sit ad caritatem necessarium, obligabat sub veniali. Patet: quia nec lex aeterna alio modo obligat sub mortali.

Ex primo fundamento habes quod lex humana in re gravi sub mortali obligat. Patet: violare virtutem in re gravi est mortale; sed qui in re gravi transgreditur legem humanam, est violator alicuius virtutis in re gravi; ergo. De his vide Caietanum in 1.° Tomo tract. 27 quaest., in q. 21; Adrianum, ubi supra; Sylvestrum in Summa, "Lex", q. 8; Caietanum in Summa, "Praecepti transgressio".

Sed in particulari sit prima regula:

[Caietanus hic.]

Lex aliquid praecipiens aut prohibens sub poena excommunicationis, obligat sub mortali. Sed nota quod lex duobus modis hoc praecipit: primo, sub poena excommunicationis latae sententiae vel ipso facto; et sic transgressor peccat mortaliter et est excommunicatus. Secundo modo, si nihil aliud dicat nisi praecipio hoc sub poena excommunicationis; sic transgressor mortaliter peccat. non tamen est excommunicatus sed est excommunicandus. Primum patet: ille potest excommunicari; ergo mortaliter peccavit. Secundum probatur ex c. Relatum, § Ad hoc, de iure patronatus; et ex c. Clericis, Ne cleri vel monachi. Vide ibi **(f. 294r)**

Sed adverte quod adhuc non semper verba illa inducunt mortale peccatum. Vide Caietanum in Summa, "Clericorum Peccata", et per omnia sequere quae ibi habes, nam probatur: Ille ante admonitionem non potest excommunicari; ergo ante admonitionem non peccavit mortaliter. Quae doctrina valde est notanda.

[S. Thomas sequitur Archidiaconum in c. Utinam, 76, dist.]

2.ª regula.

[Istud expones ex s. Thoma II. II, q. 147, a. 3, ad secundum et ex a. 6 in ista quaestione.]

Lex simplici verbo sancita in re gravi sub mortali obligat; in re levi, sub veniali. Vide Caietanum, ubi supra. Probatur: Lex naturae in re levi non sub mortali obligat; in re autem gravi, sub mortali; ergo eodem modo lex humana. 2.° ille facit contra dilectionem superioris in re gravi.

[Tertiam regulam confirmet Caietanus hic.] Si lex adducat poenam mortis, obligat sub mortali. Probatur secunda ratione ad conclusionem illam : quod lex humana potest obligare ad mortale.

[Adde : in re levi non potest obligare sub mortali. Probo : illud esse contra bonum commune, ad minus non ordinatur ad bonum commune.]

De legibus poenalibus dicemus in a. 6 istius quaestionis.

[Ad hanc difficultatem, Soto 1 tomo, 1. 1, q. 6, a. 4, ult. dub.]

Ultima difficultas : An lex humana obliget cum periculo mortis.

C A N O

Ottob. lat. 1050 *I y II*. Cf. Ehrle, EstEcl 8[1929] 325s. 437. 438. 454s. Stegmueller, TheolRev 29[1930] 56.

Las lecciones contenidas en el Ottob. lat. 289 las damos al fin (Anónimo I y II) ya que no creemos puedan atribuirse a Cano.

I II, q. 72, a.5 Ottob. 1050 II, f. 299v.

Art. 5. An divisio peccatorum in mortale et veniale sit specifica

Ad hoc s. Thomas, suppositis aliquibus, dicit duo : primum quod divisio illa non est per differentias specificas, sed per ea quae consequuntur; nam poena consequitur. Unde divisio per reatum aeternae poenae et temporalis, per differentias specificas non est. Secundum [quod] differentia constituens peccatum veniale et mortale non est poena, sed diversitas inordinationis.

Circa hunc articulum plura essent notanda quae tamen proprius reiiciam in q. 88, a. 1 et etiam 89, ubi est proprius locus. Interim tamen videte Magistrum in II, dist. 42, ubi de hoc tractat. Unde [deinde?] notandum est, quemadmodum q. 87 in III parte diximus, secundum mentem aliquorum peccatum veniale nil aliud esse quam obligatio [sic] ad poenam temporalem **(f 300r)** et mortale obligatio ad poenam aeternam; et per hoc distinguebant peccata venialia a mortalibus. Quae opinio adversatur primae conclusioni hic [huius articuli]. Quam opinionem nos ibi multis argumentis reprobavimus. Et breviter sic sit 1.ª ratio : Quia etsi Deus nullam poenam daturus ob peccatum esset, distinctio inter peccatum veniale et mortale, inter blasfemiam et verbum otiosum esset; ergo poena impertinens est ad distinctionem. 2.ª, quia damnati incurrunt novas culpas in inferno et non inducitur reatus novae poenae per illas culpas; ergo. Ultimo etiam, quia tota culpa mortalis per paenitentiam remittitur et manet reatus poenae temporalis; ergo aliud est culpa ipsa quam obligatio ad poenam; alias enim seque-

retur quod ex mortali fieret veniale, quia post contritionem maneo obnoxius poenae temporali; ergo in veniali maneo (quia veniale nil aliud est quam obligatio ad poenam) cum tamen nullum veniale commiserim.

2.º Illo loco diximus, quod peccatum mortale et veniale non distinguuntur per reatum ad poenam in veniale et mortale specifice, ut prima conclusio litterae dicit, nec per hoc quod unum, quantum est ex se, est dignum poenae aeternae, aliud temporalis; quia prius est quod hoc obligetur ad culpam, quam quod sit dignum poenae; ergo illa dignitas non est differentia specifica, quia differentia specifica non est posterior. Antecedens patet ex contrario: quia prius est quod hoc fiat opus virtutis quam quod sit dignum premio; ergo culpa, quam poena. Secundo etiam; quia in lumine naturali philosophus cognosceret distinctionem inter leve et grave peccatum, et tamen lumine naturali non attingitur quod grave peccatum est dignum aeternae poenae, quia hoc sola fide habetur; ergo talis reatus non formaliter distinguit.

Ultimo. Scotus in II, dist. 21, adversus secundam conclusionem litterae argumentatur: Nam aliquod peccatum veniale est circa finem [*tachado*: et aliquod circa media]; ergo male dicit s. Thomas quod veniale non est contra finem, sed circa media. Antecedens probatur: quia motus primus et subitus infidelitatis **(f. 300v)** infidelitatis est veniale et circa finem; ergo. Et etiam mortale aliquando est contra medium, ut patet de fractione ieiunii et homicidium, etc. Videtur quod (bona venia illius dixerim) non intelligit litteram s. Thomae. Nam ipse per hoc quod mortale tollit caritatem ideo contra finem directe dicitur, quia caritatem solvit qua fini adhaeremus; et veniale ideo dicitur quia non privat fine Deo. Unde venialia etsi possunt esse circa finem, non tamen contra, quia non privant fine. Unde etiam peccatum homicidii [*tiene tachada esta palabra y escrita después más claro*: omicidii. *Esta parte del texto tiene una letra bastante difícil de leer, debida quizá al cansancio del que escribía*] et cum frangitur ieiunium, tunc contra finem agitur etsi immediate contra proximum [*quiere decir, sin duda*: contra medium] sit. Et de hoc vide Doctores in II, dist. 42, ubi communiter omnes adhaerent s. Thomae.

Solutio ad primum est notanda. Circa quam notandum, ut diximus in III p., q. 88: poena duplex est alia sensus alia damni. Et in poena sensus diximus duo posse considerari: secundum quantitatem extensivam et intensivam. 3.º diximus quod cuicumque peccato sive mortali sive veniali debetur poena finita [MS: finitita] intensiva secundum illud: Quantum delectatus est tantum date ei poenas. Ultimo diximus quod poena altera, quae est infinita secundum extensionem, per accidens coniungitur cum peccato veniali; quia qui moritur in mortali et veniali, punitur ob veniale in aeternum per accidens, tantum [MS prob. tamen] propterea quod obiit in mortali, et sic nunquam displicet ei illa culpa venialis, quare in aeternum punitur. Peccato etiam mortali per accidens coniungitur poena infinita, quia peccato mortali poena finita debetur, sed in infinitum durat. Probatur: quia nunquam ipse satisfacit pro poena debita, non quia est infinita, sed quia nihil valoris dat etiam dignum satisfactionis finitae, quia moneta seu satisfactio illius est nullius valoris. 2.º quia nunquam poenitet, sed semper complacet; unde quia in aeternum culpa durat, poena in aeternum durat, non quia

debetur infinita; ut hic dicit s. Thomas cum dicit (f. 301r) quod poena est infinita ex parte aversionis et non ex parte conversionis, quia conversioni poena finita debetur. Quia autem aversio est semper a Deo nunquam satisfaciet, quia nullius est satisfactio et etiam quia semper complacet in culpa, ut diximus.

Circa solutionem secundam et tertiam Notandum, quod veniale dupliciter contingit: uno modo ex parte imperfectionis actus, ut motus subiti circa infidelitatem et homicidium, etc. quae sunt obiecta de se mortalia. 2.° contingit veniale ex parte obiecti, quando obiectum est parvum, etsi deliberatio sit plena, ut quando [quis] statuit deliberate calamum furare. 3.° peccatum veniale dicitur ex obiecto proprio, ut verbum iocosum. Et haec sunt venialia ex genere; alia vero ex genere mortalia sunt ex genere [sic], quia obiecta ex sua ratione mortalia faciunt, nisi propter imperfectionem actus: nam furtum parvum et magnum in eodem genere sunt.

C U E V A S

Ottob. lat. 1050 *II*. Véase Cano, donde puede encontrarse la descripción de este MS.

Q 96 De potestate legis humanae f. 371r.

Art 4. An lex humana imponat necessitatem in foro conscientiae. Ergo de obligatione legis humanae... f. 371r

Dubium primum est: An lex humana ecclesiastica obliget ad culpam [f. 371r].

Dubium 2 est: de lege civili [f. 372r].

Dubium 3 est: An lex humana id habeat (virtutem scilicet obligandi ad culpam) ex vi humanae potestatis an vero divinae [*Sobre la opinión de Gerson: la ley humana no es más que declarativa de la divina.* f. 373r].

Dubium 4 est: An lex humana obligare possit ad mortale [f. 373v].

Dubium 5 est: Quando ad veniale quando vero ad mortale lex humana obliget [f. 374r].

7 dubium est: An lex humana obliget cum periculo mortis [f. 374v].

8 dubium est: An leges humanae obligent in foro conscientiae quando poenales sunt [f. 375v].

9 dubium est: An haec poena legis sit reddenda in conscientia absque condemnatione [f. 375v].

10 dubium est: An de facto ita sit quod aliqua lex obliget ad poenem exsolvendam ante condemnationem [f. 377v].

11 dubium est: De legibus a magnatibus constitutis circa nemora, etc. [f. 377v].

12 dubium est: Quid dicendum sit de lege poenali circa vectigalia [f. 378r].

Ultimo est Dubium: De lege tyranni: An illi obediendum sit [f. 378v].

I II, q. 96, a.4 Ottob 1050 II, f. 373v

4 Dubium est: An lex humana obligare possit ad mortale.

Sylvester, verbo "Lex", § 8 et 10 ponit sententiam canonistarum, scilicet quod **(f. 374r)** quod lex humana ad veniale solum obligat nisi propter contemptum vel ex consuetudine. [Sic] Cui subscribit Summa Angelica verbo "Inobedientia" et ascribit eam Beato Bernardo in libro 11 de Praecepto et Dispensatione; et putat esse sententiam Henrici Gandavensis, Quolib. 19. Sylvester vero ubi supra et verbo "Praeceptum" § 2, contrarium tenet imo quod ad mortale obligare potest. Et idem habet hic S. Thomas et Caietanus. Denique est communis omnium theologorum in III, dist. 37 et ubi in primo [dubio?] diximus. Quae potest ex illo ad Rom XIII [2] ipse damnationem sibi acquirit, etc. Et patet ratio: quia lex ieiunii, secluso contemptu, obligat ad mortale; alias vana esset; et lex de confessione annua, etc. Ultimo etiam: quia leges humanae multoties sunt circa res graves quorum transgressio maximum infert detrimentum proximo et etiam quia ponit actum in specie iustitiae in magna quantitate, ut patet de lege: ut frumentum tali pretio vendatur, etc.; ergo.

Non tamen semper lex humana ad mortale obligat: quia nec lex divina; nam est lex divina de verbo otioso non proferendo. Et etiam: quia multoties transgressio legis humanae parvum aut nullum detrimentum causat proximo. Haec Caietanus [in] tomo [MS: thomo] 2 opusculorum, q. 21. De obligatione praecepti.

Quintum dubium est: Quando ad veniale, quando vero ad mortale lex humana obliget [MS: obliguet. *Lo mismo vuelve a repetir más tarde*: obliguer].

Sylvester verbo "Lex" § 8 et 17, et verbo "Obedientia" et verbo "Ieiunium", multa recitat nec tamen quid bene statuit. Ponit duas opiniones iuristarum: Prima, quod obligatio legis ad peccatum ex voluntate legislatoris oritur. Haec opinio apud me falsa est: quia [1.°] si legislator habeat animum obligandi me ad mortale pro re minima, nullo modo obligarer. 2.° etiam nunquam constaret nobis de obligatione legis, quia nec de animo principis constat. 3.° quia postquam lex semel lata est in re gravi ut ad mortale obligare possit, non est in potestate principis quod non obliget.

[*Otra letra*] [Sed hoc non probat sicut nec in argumento sequenti].

Ultimo, quia [*tachado fuertemente en el texto*] etsi animus Papae mutaretur in lege de ieiunio, nihilominus sub mortali ieiunare teneremur.

Secunda opinio est quod talis ratio obligandi ad peccatum constat ex verbis et tenore ipsius legis **(f. 374v)** ut si habetur in lege poena excom-

municationis; item si dicatur: Praecipimus, Mandamus, Stricte iubemus, etc. tunc videtur lex ad mortale obligare. Si vero aliis [utitur] verbis, ut Volumus, Ordinamus, Statuimus, Desideramus, etc. tunc solum ad veniale. Sed haec opinio non minus quam prima falsa est. 1.º quia lex ieiunii ad mortale obligat, non tamen sub verbo anathematis vel Praecipimus statuitur. 2.º etiam, quia si quid levissimum praeciperetur etiam sub quocumque verbo ad mortale, non obligaret. 3.º quia etiam si in lege Evangelii sub verbo Praecipimus, etc. prohibeatur verbum otiosum, ad mortale non obligaret.

Igitur respondetur quod obligatio ad mortale vel veniale ex materia legis pensanda est, nempe si fuerit gravis vel levis; et penes hoc obligatio peccati accipienda est. Hanc regulam ponit Caietanus in opusculo supra allegato.

Alii sub aliis verbis eandem constituunt regulam, ut si contra legem venire est contra caritatem Dei vel proximi, tunc est mortale. Et sic si in Hispania esset lex de non vehendo ex regno triticum et in regno esset magna penuria itaque detrimentum reciperetur regnum ex conventione [!] legis, tunc mortale peccatum esset.

Nihilominus aliquando verba ipsius legis exprimunt obligationem, ut si lex ponatur sub anathemate; non tamen est regula certa, ut diximus. Et etiam si inter legislatorem et populum pactus interveniat. Lex ex pacto potest ad culpam non obligare, ut patet in nostris constitutionibus.

Sed adversus ista facit: Quia sententia excommunicationis aliquando fertur in rem levissimam et obligat ad mortale; ergo. Videtur quod sententia excommunicationis semper timenda est; tamen si de levitate peccati constaret, non obligaret.

2.º argumentatur: quia multoties praelati de re levissima praecepta ponunt, ut quod non transgrediaris talem viam vel ne ab arbore pomum accipias vel ficum, etc. Videtur quod etsi ista de se sint levissima, obligant tamen quia semper ordinantur ad rem gravem: quod semper sibi in animum inducere debet subditus, maxime si praelatus sit universaliter prudens.

D. SOTO

Ottob. lat. 782. Cf. Ehrle, EstEcl 8[1929] 170. 305 ss. (310).

La letra con que está escrito el comentario desde la q. 90 termina en el folio 219v (comentario a la q. 100, a. 11). En la parte inferior de esta página hay unos párrafos de otras materias. En el f. 220r comienza otra letra, pero las correcciones parecen de la misma letra que la de los folios precedentes.

Transcribimos también lo que en el manuscrito se encuentra tachado porque creemos que tiene su importancia para un cabal conocimiento del texto y de su calidad de autógrafo.

I II, q, 88, a.2 Ottob. 782, f. 233r

De differentia inter mortale et veniale.

[Sobre el primer artículo trae Cayetano dos dudas: 1.º sobre lo que Escoto dice contra S. Tomás de que el venial es tal porque no corrompe el principio...

2.º de Durando: que el venial es absoluto pecado, i. e. sin relación al mortal. Vide illum [Cayetano] q. responde optime. El accidente puede considerarse en cuanto ens y en cuanto accidens, in ordine ad substantiam; así el pecado venial...

Si el pecado venial es *contra* la ley o precepto. Responde como Cayetano, a quien se remite: si la ley se toma in sensu lato, es contra la ley; si stricte, no. Y en este sentido dice S. Tomás y los Doctores que no es contra la ley, sed praeter et circa legem.]

(f. 233v) Et ratio est quia est contra caritatem Dei aut proximi. Et isto modo loquendi de lege et praecepto intelligitur illa definitio Augustini: Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. Potest tamen extendi ad veniale sicut ad originale, ut diximus q. 71. Vide ibi.

Dubium est: an sit peccatum veniale [*contra Lutero*] [...]

Dubium est an haec differentia inter veniale et mortale sit ex natura rei vel potius ex voluntate divina. Nam ad servandam fidem satis esse videtur quod Deus ex misericordia divina voluerit quod aliqua essent peccata mortalia, per quae perderentur virtutes et caritas et alia essent venialia quibus non amitteretur caritas; sed ex natura rei omnia esse peccata [?potius?] mortalia. Ad hoc quidam dicunt ex Doctoribus quod omnia peccata tam venialia, quae nos modo dicimus venialia, quam ea quae appellamus mortalia, sunt ex natura rei peccata mortalia. Itaque verbum iocosum seu mendacium officiosum ex natura rei est peccatum mortale et poterat Deus pro illo inffligere aeternam poenam perpetrantibus illud. Et probant: quia Deus punit citra condignum; sed tamen modo punit poena temporali; ergo poterat iuste punire pro peccato veniali aliquem poena perpetua; alias non puniret citra condignum. 2.º dicit s. Thomas quod si veniale sit cum mortali puniretur perpetuo ; ergo etsi solum esset, sine mortali, poterat puniri iuste poena aeterna. 3.º malum culpae est maius malum malo quocumque poenali; ergo Deus iustissime potuit punire peccatum veniale poena perpetua. Antecedens probatur: quia nullus potest committere peccatum veniale ad vitandum quodcumque malum poenae. Itaque si esset necessarium eligere alterum duorum aut dicere mendacium iocosum aut eligere pati poenam sensus etiam aeternam, potius esset eligenda poena aeterna ubi mera et sola poena sine culpa, quam peccatum veniale. Haec sententia tribuitur Gersoni. Ego tamen non inveni in quo loco haberet hanc sententiam ut alii, ut quidam qui scripsit contra Lutheranos. At vero haec sententia est multum falsa et magnam ansam lutheranis praebet. Quia si omnia sunt ex natura rei peccata mortalia, cum non videamus hanc indulgentiam fac-

tam in sacris Litteris, sequitur quod manerent adhuc mortalia, quod est haereticum. 2.° ea quae sunt talia secundum naturam rei, non sunt mutata per legem divinam positivam, ut patet: quia nullum peccatum mortale ex natura rei est factum veniale per legem; ergo, etc. 3.° si angelus ex natura rei posset cognoscere cognitiones hominum, Deus non posuisset legem universalem ut omnes in universum angeli non possent cognoscere cogitationes hominum; ergo si lege omnia venialia sunt mortalia ex natura rei, sequitur quod Deus non fecisset quod omnia esse venialia. Item probatur quod ex natura rei non sit mortale: quia peccatum mortale est quod ex natura ipsius rei corrumpit principium vitae; ergo non omne [peccatum] est mortale ex natura rei. Maior evidens est; et minor probatur: quia non omne peccatum veniale avertit ex natura rei homines a Deo perfecte et convertit ad creaturam perfecte, ut constat. Confirmatur: quum caritas christiana est quaedam amicitia inter Deum et hominem, argumentatur sic: Non omnis offensa inter veros amicos ex corde, inter patrem et filium, inter cives alicuius civitatis et principem suum, destruit amicitiam; ergo neque omnis offensa destruet amicitiam inter Deum et hominem. Antecedens est notum quum aliter esse contra rationem naturalem quod amicum dissolveret amicitiam alterius propter minimam offensam, et pater extra domum et amicitiam paternam expelleret filium et puniret perpetuo propter minimam offensam filii. Consequentia probatur, quum Deus pronior est ad miserendum et servandam amicitiam quam homines.

Ad argumenta dicitur [1.°] quod illa ut multum probarent quod Deus posset punire peccatum veniale perpetuo, non tamen probarent, neque probare possunt quod culpa sit mortalis ex natura rei ita quod averteret a Deo et converteret ad creaturam. **(f. 234r)** 2.° dico quod illa non probant quod ex natura rei debeatur poena perpetua: quia non est iustum quod ille qui non rumpit amicitiam, sed tantum parvam commisit offensam puniatur perpetuo ab alio amico. Unde ad illam maximam: "Deus punit citra condignum", dico quod intelligitur in proprio genere, ita quod posset dare maiorem poenam temporalem iustissime quam modo dat, non tamen quod peccato veniali debeatur poena perpetua, sicut diximus de peccato in q. 87, quod Deus posset punire peccatum mortale magis quam modo punit; ergo, etc.

Ad aliud: quod Deus est infinitus, et peccato veniali offenditur infinitus; ergo. Ad hoc respondetur quod offenditur infinitus, finite tamen et non infinite.

Ad aliud quod peccatum veniale quando est cum mortali punitur perpetuo. Respondetur quod hoc est per accidens, quia non habet unde possit remitti culpa in illo.

Est tamen argumentum difficile: ponamus hominem in puris naturalibus et peccet venialiter et moriatur in peccato illo veniali; tunc ille perpetuo puniretur. Probatur antecedens: quia ille non habet gratiam ex natura rei neque potest habere ac proinde non habet unde peccatum remittatur veniale; ergo ex se debetur peccato veniali perpetua poena, quia peccatum veniale est naturale et non supernaturale, ac proinde non habet per se unde solvere possit peccatum veniale. Ad hoc argumentum dicemus quaes-

tione sequenti articulo quinto. Sed modo dicimus quod homo relictus in puris naturalibus habet multas difficultates et Deus provideret quomodo ille satisfaceret pro illo peccato, quum certissimum est quod illud veniale non rumpet amicitiam divinam ac proinde nec perpetuo deberet puniri per se.

Ad tertium argumentum respondetur quod licet maius malum sit culpa quam poena, quia propter culpam debetur poena, debet poena proportionari culpae. Et cum culpa sit venialis et non tollens amicitiam Dei non debet puniri poena perpetua. 2.º dico quod in genere poena maius malum est quam in genere culpae culpa venialis, quum in genere poenae poena venialis est ultimum malorum, in ratione vero culpae culpa venialis est minimum malum. Et ideo non est rationi consonum, quod minimum malum in genere culpae puniatur maximo malo in ratione poenae, quum poena debeat proportionari culpae. Hinc est quod qui provocat aliquem ad peccandum venialiter non peccet mortaliter; et tamen peccaret mortaliter si provocaret aliquem ad perdendum omnia bona sua temporalia, licet sit maius malum culpa quam bonum temporale. Item, maius malum faceret qui me faceret peccare venialiter quam qui mihi [sic] decem aureos furaretur. Et tamen qui huiusmodi furtum committeret peccaret mortaliter et non ille qui me faceret peccare venialiter, quia sunt diversorum generum mala.

Illud argumentum de homine in puris naturalibus aliquam ingerit difficultatem. Unde dico quod si aliquis diceret quod homo in puris naturalibus constitutus et peccans solum venialiter puniretur perpetuo pro illo veniali quia non habet unde solvat, dico quod rem probabilem diceret et non esset error. Vide de hoc in III p., q. 87, ubi agitur de remissione venialis.

I II, q. 96, a.4 Ottob. 782, f. 202r

Utrum lex humana imponat necessitatem in foro conscientiae

[*Sobre la ley eclesiástica es herejía afirmar que no obligue. Contra la ley civil hay argumentos en contrario. Prueba la conclusión de s. Tomás.* (*f.* 203*r*). *En el f.* 203*v* (*lect.* 13) *habla de la sentencia de Gersón y Almain y termina diciendo que no hay que distinguir, en este aspecto, la potestad civil de la eclesiástica. Acaba esta cuestión con estas palabras*:]

Et ideo nos dicimus quod licet princeps saecularis non habeat immediatam potestatem in poenam aeternam, tamen mediate habet, quia potest constituere actus in specie virtutis et per consequens faciendi quod oppositum sit malum morale. Et quia Deus est universalis gubernator habet curam premiandi omnia bona et puniendi omnia mala. [*Tachado*: quomodocumque sint bona].

Sed tunc est dubium. Utrum semper lex principis obliget ad mortale vel aliquando ad veniale et in quo cognoscendum est, utrum hoc dependeat ex voluntate principis obligandi ad tantam vel tantam culpam. Et utrum possit facere legem non obligantem ad aliquam culpam.

Ad hoc respondetur per propositiones.

Prima. Potest princeps **(f. 204)** facere legem quae nullo modo obliget ad culpam. Hoc patet, quia tales leges sunt in Ordine nostro. Et tota communitas potest facere talem legem, puta convenire quod qui fecerit hoc solvat hoc, explicando quod non sit lex obligans ad culpam. [*Tachado*: 2.ª propositio: Ut faciat talem legem debet hoc ex].

Sed tunc est argumentum superius: Videtur quod nulla lex obliget ad culpam propterea quod rex potest ita facere et leges sunt interpretandae in mitiorem partem.

Respondetur per Secundam Propositionem: quod nisi rex explicet quod non obliget ad culpam, lex ipsa ex natura sua habet obligare ad culpam, sine alia expressione. Et in hoc fallitur etiam Caietanus in materia de ieiunio faciens argumentum quod ieiunium non obligat ad mortale, quia lex non explicat. Et non videt quod leges non explicant culpam aliquam, sed ex hoc quod statuuntur sunt obligatoriae, [nisi explicetur oppositum, ut in nostris constitutionibus explicatur, non obligant ad culpam. Et Summa Angelica verbo "Inobedientia", refert Henricum Gandavensem in III, q. 22 dicentem: si lex explicat naturam praecepti et praeterea subiungit poenam, Praecipimus hoc, et qui non fecerit solvat hoc, tunc obligat ad culpam et poenam; si tamen non dicat nisi: Qui fecerit solvat hoc, tunc solum obligat ad poenam. Et ita fere tenent Summistae.]

Sed tunc est dubium: In quo cognoscemus quando lex obligat ad mortale vel ad veniale. Opinio quae circumfertur inter canonistas est quod quando princeps facit legem sub poena temporali signum est quod non obligat ad culpam, quia Deus non punit bis in idipsum. [*Tachado*: Non vidi apud aliquem auctorem, sed ita audivi viva voce].

[*Nota. Se ve que después encontró la cita de la Summa Angelica por lo que tachó esta frase y añadió la cita al margen*].

Est nihilominus 2.ª [sic] propositio: Quod illud non est certum signum; imo profecto quanto gravior poena iniungitur, tanto est signum gravioris culpae. Sicut pro homicidio quanto fit ex insidiis maior poena infligitur, quia est maior culpa. Et pro haeresi, maior poena. Et Caietanus hic sentit quod poena capitis non debet imponi nisi pro gravissima culpa mortali.

Est ergo 3.ª propositio: Quod ad cognoscendum quando est mortale et quando veniale in lege civili est eadem regla [sic] sicut in ecclesiastica et in divina et in naturali. Videte quanti refert illud bonum ad quod ordinetur: si multum refert, erit mortale, et si parum, veniale; v. g., laborat regnum penuria frumenti quod est gravissimum damnum; fit lex sub poena capitis quod nullus transvehat frumentum extra regnum. Certe esset mortale facere oppositum. Sunt hostes ad portam urbis; praecipit rex sub poena capitis sumere arma. Certe esset mortale non sumere. Sed praecipit non

equitare mulas, non induere sericum; parum refert, est veniale. Itaque non est in potestate regis obligare ad mortale vel veniale, sed relinquendum est naturae rei.

Et ita est in iure divino. Non prohibuit Deus homicidium sub mortali et mendacium sub veniali, sed prohibuit utrumque; et quia unum est grave malum est mortale, et quia aliud est leve, est veniale.

Est tamen quarta propositio: Quod in hoc est differentia inter potestatem civilem et ecclesiasticam: quia saecularis non potest declarare quando est mortale et quando veniale, quia non est iudex spiritualium; Papa vero sic. Eo ipso quod praecipit sub poena excommunicationis, determinat quod est mortale, et si praecipit in virtute sanctae obedientiae sub praecepto. Et in religionibus ad tollenda ista dubia determinatur quod non intelligatur materia mortalis in obedientia nisi quando exprimitur sub praecepto.

[Lec. 14] Ultimum dubium est quod hic movet dominus Caietanus. Utrum lex humana possit obligare ad mortale non obstante periculo mortis...

S O T O M A Y O R

Vat. lat. 4634. Cf. Ehrle, EstEcl 8 [1929] 443.

La doctrina y exposición presenta grandes analogías con la de Vitoria contenidas en el Ottob. lat. 1000 y con la de Soto.

Más notable es aún el eco de estas lecciones en la obra de Medina. Puede confrontarse, por ejemplo, lo que se dice en el f. 289v (q. 72, a. 5) con la p. 373 de la obra de Medina. F. 391v (q. 88, a. 1) con las pp. 461s. de Medina, etc.

Los ff. 288 y el 393 están perforados; no nos ha sido posible restituir el texto.

I II, 72, a.5 Vat. 4634, f. 287r

An divisio peccatorum, quae est secundum reatum, diversificet speciem

Hic articulus movetur propter celebrem **(f. 287v)** illam divisionem peccati in veniale et mortale.

1.ª conclusio: Reatus poenae aeternae et obligatio ad poenam temporalem non possunt distinguere peccatum secundum speciem.

2.ª conclusio: Reatus poenae aeternae et temporalis multoties reperitur in peccatis specie distinctis, aliquando in peccatis eiusdem speciei.

3.ª conclusio: Peccatum mortale et veniale per se distinguuntur in aversione et inordinatione et deformitate quam incurrit peccator peccando contra legem Dei et contra humanam rationem.

Circa hanc quaestionem nota quod de hac materia disputant Doctores in II, dist. 24; alii, dist. 35; alii, dist. 21. Et etiam in IV, dist. 21. Et sanctus Doctor infra q. 88 et 89. Modo autem sunt aliqua dicenda circa hanc rem, quae difficilis et optima est.

Igitur 1.º nota, quod peccatum mortale non distinguitur in hoc quod mortale nos addicat poenae aeternae, veniale vero poenae temporali, quoniam, ut optime docet s. Doctor, prius natura aliquid est mortale aut veniale peccatum et deinde consequitur obligatio ad aeternam aut temporalem poenam. Ex quo colligitur quod si Deus (cui [sic] interest punire ista peccata diversis poenis) statuisset nullam poenam infligere peccatoribus, nihilominus tamen peccatum mortale et veniale tum [?] distinguerentur sicut et modo quum est poena et supplicium singulis peccatis taxatum [...] Hoc etiam patet, quoniam remissa culpa per paenitentiam, superest obligatio quaedam ad poenam; ergo poena est effectus culpae.

Sequitur etiam quod essentia peccati mortalis et venialis non est hominem esse dignum maiori **(f. 288)** vel minori poena; quoniam dignitas ad poenam est effectus culpae: quia peccat aliquis mortaliter fit dignus poena aeterna, et quia venialiter fit dignus poena temporali. Et probatur insuper: quia remissa culpa per poenitentiam superest obligatio ad poenam; ergo haec dignitas ad poenam effectus est peccati.

2.º nota, quod mortale et veniale peccatum non differunt essentialiter ex eo quod mortale est contra ultimum finem, veniale vero contra media ad finem. Probatur: quoniam circa ultimum finem reperiuntur peccata mortalia et venialia, et etiam circa media. V. c. infidelitas deliberata est peccatum mortale circa ultimum finem; sed infidelitas, motus indeliberatus [...] secundo primus est peccatum veniale etiam [...] ultimum finem. Similiter circa media est, itemque [...] furtum aut homicidium sunt mortalia peccata circa media ad finem, et verbum iocosum etiam est veniale circa media.

3.º nota, quod distinctio horum peccatorum non sumitur ex eo quod mortale est contra praeceptum, veniale vero contra consilium. Quam distinctionem ponit Scotus in II, dist. 23, q. 1, et Gabriel ibidem, dist. 22. Quod tamen est falsum. Probatur: Ducere uxorem est contra consilium de tuenda virginitate; tamen esset error dicere quod ducere uxorem est peccatum; ergo. Item probatur ex I ad Cor VII [25]: De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do. Et infra: [v. 28] Si... acceperis uxorem non peccasti; ergo non est peccatum facere contra consilium. Item probatur: Mendacium iocosum aut officiosum est peccatum veniale; tamen non est contra consilium, sed quia [sic] est praeceptum **(f. 288v)** de non mentiendo. Item furari rem minimam est veniale peccatum, non quia est contra consilium, sed quia est contra praeceptum; ergo.

Sed pro Scoto est argumentum: Nolle intrare religionem, aut nolle audire Missam in die profesto. Isti actus nullam bonitatem habent ex obiecto, et tamen in via [ut ait] s. Doctor, nullus est actus indifferens; ergo sunt mali: et non habent aliam malitiam nisi quia per istos actus refutamus consilia; ergo peccatum veniale est facere contra consilia. Respondetur quod isti actus ex obiecto, secundum suam speciem indifferentes sunt, tamen in particulari et in singulari reperti [?] fiunt boni aut mali ex fine et aliis cir-

cumstantiis, v. g., si quis nolit audire Missam in die profesto ut [*ilegible* : prob : assistat] aegrotum, [...] et bona volitio est. Et si nolit quis intrare religionem, quia ducere uxorem commodius illi videtur, bona volitio est; si autem praestituisset sibi malos fines illi actus mali redderentur.

Ex his autem colligitur quod essentialis definitio [?] et tota ratio peccati mortalis consistit in eo quod habeat perfectam aversionem a vero fine, et quantum in se est quodam modo illum destruit. Et ita peccatum istud corrumpit caritatem et vitam, quare mortale nuncupatur. Veniale vero peccatum habet levem aversionem, in qua, conservato ultimo fine et caritate, degeneramus in minoribus rebus a lege Dei. Et hoc est quod sapienter docent theologi, quod peccatum mortale est contra legem, veniale vero est praeter legem et habet levem aversionem.

Sed illud grave : An iste modus loquendi theologorum **(f. 289)** sit genuinus, an etiam dicendum sit peccatum veniale esse contra mandatum. Ad hoc s. Doctor in II, dist. 42, q. 1, a. 3 et infra q. 88, a. 1 dicit peccatum veniale non esse contra, sed praeter legem. Unde colligitur quod praefata definitio peccati Augustini : Peccatum est dictum, factum, etc. proprie convenit peccatis mortalibus, venialibus vero quadam tenui ratione. Idem dicit Magister in II, dist. 35.

At vero Durandus in II, dist. 42, q. 6 expresse dicit contra conclusiones, scilicet quod tam mortale quam veniale est divisio generis in suas species; ergo. Si vero peccatum veniale secundum quid esset contra legem, illa divisio esset analogi in sua analogata. Respondeo tamen quod Durandus fallitur. Omnes enim Doctores docent quod mortale peccatum est contra legem, veniale vero praeter legem. Et hoc probatur Matth XIX [17] ubi dicitur : Si vis ad vitam ingredi serva mandata. Qui autem solum venialiter peccat est in statu ingrediendi in vitam; ergo servat mandata; ergo peccatum veniale non est contra legem Dei, sed praeter legem. Et I Ioann II [4] : Si quis dixerit diligo Deum et mandata eius non observat, mendax est. Sed qui tantum est in peccato veniali diligit Deum vere; ergo implet legem; ergo non facit contra legem.

Item veniale peccatum non est contra amicitiam vel caritatem; ergo non est contra legem. Antecedens est notum, quoniam in hoc distinguitur veniale a mortali, quod mortale dissipat amiciti **(f. 289v)** am, veniale vero non dissipat. Consequentia probatur : quoniam finis totius legis et omnium mandatorum est amicitia erga Deum, iuxta illud I ad Tim I [5] : Finis praecepti est caritas, etc. Qui solvit horas negligenter non facit contra legem, sed praeter legem. Et rursus : qui implet praeceptum audiendi Missam negligenter, non dicitur transgredi praeceptum.

Sed probat Durandus suam sententiam : Sequitur aliter quod veniale peccatum non sit vere et proprie peccatum, sed secundum quid; consequens est falsum.

Caietanus, infra q. 88, a. 1, concedit consequens, quod secundum quid est dicendum veniale peccatum. Et Durandus hoc ipsum docet de peccatis venialibus quae contingunt ex deliberatione minus plena, ut motus infidelitatis secundo primus non plene deliberatus. Et ratio est : Homo habens liberum arbitrium est dominus suorum actuum propter plenam delibe-

rationem; quod si peccat ex imperfecta deliberatione, peccat non proprie, sed secundum quid. Quum vero peccata venialia committuntur ex plena deliberatione, ut mendacia, etc. sunt perfecte et proprie peccata, inquit Durandus. Respondet Caietanus, quod peccatum veniale triplex dicitur peccatum secundum quid: 1º ex imperfecta deliberatione actus; 2º ex parte obiecti, quod in vita morali et politica est fere nullius momenti, ut furare calamum aut dipondium; 3.º ex parte praecepti, quod non est necessarium ad conservandam caritatem, sed est velut ornans vitam. Dico ergo quod ista disputatio est magis de nomine quam de re. Meum iudicium est quod veniale peccatum est vere peccatum et culpa, non tamen contra legem. Et ratio est quam ponit s. **(f. 290v)** Doctor: quoniam illud dicitur peccatum contra legem quod destruit caritatem et habet aversionem omnimodam ab ultimo fine.

Art. 6...

I II, q. 88, a.1 Vat. 4634, f. 390v

De peccato veniali et mortali Art. 1.
An veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale

Conclusio est affirmativa.

Nota quod Scotus in II, dist. 20, q. 1 taxat d. Thomam in eo quod dicit peccatum mortale esse contra ultimum finem, veniale vero contra media. Arguit sic: Peccatum veniale et mortale utrumque aliquando est contra finem, aliquando contra medium; ergo. Probatur antecedens: Motus infidelitatis non plene deliberatus et plene deliberatus: uterque est contra ultimum finem; alter autem est veniale, alter autem mortale. Similiter furtum leve et grave utrumque est contra media.

Respondetur tamen quod s. Doctor loquitur hic de peccatis secundum genus suum, non ex parte operantis; decetque vere omne mortale peccatum esse natura sua contra ultimum finem, quia destruit principium vitae vel caritatem. Et hoc sive peccatum sit inmmediate contra Deum sive mediate. Peccata vero venialia ex genere non sunt contra ultimum finem, quia non corrumpunt caritatem **(f. 391)** et principium vitae, sed deordinant in levibus mediis.

2.º dico quod peccata venialia ex imperfecta deliberatione operantis, licet secundum speciem et naturam suam sint contra ultimum finem tamen ut modo fiunt ab isto non sunt contra ultimum finem, quia non dissipant ordinem ultimi finis. Et hoc modo potest explicari s. Doctor. Sed de hac sententia late disputavimus q. 72, a. 5.

Durandus in II, dist. 42, q. 6 tenet contra d. Thomam quod peccatum veniale simpliciter est peccatum et non tantum secundum quid, ut dicit s. Doctor, et simpliciter etiam est contra legem Dei. Probatur: Omnis actus plene deliberatus cadens supra materiam indebitam est perfecte peccatum; hoc iuste [?] est peccatum veniale; ergo. Item: omnis virtus est simpliciter

virtus; ergo omne peccatum quod contrariat virtuti est vere peccatum. Item: omne mendacium et furtum simpliciter prohibentur per legem; ergo etiam venialia furta simpliciter sunt contra legem.

Caietanus hic notat quod si absolute loquamur de peccato, non facta comparatione, absolute venialia peccata sunt simpliciter peccata. Ita Ioann. I can. c. I: Si dixerimus quod peccatum non habemus, etc. Eccle VII: Non est homo qui non peccet. Sed cum facimus comparationem mortalis et venialis tum veniale imperfecte et secundum quid dicitur peccatum; quemadmodum accidentia simpliciter dicuntur entia, respectu vero substantiae accidens non est ens, sed entis ens et modus. Sicut infans comparatione ad perfectum virum est imperfectus homo.

Ad argumenta Durandi dicendum: primum quod materia peccato veniali indebita est imperfecta tantum et secundum quid. Ad secundum respondetur quod quaedam virtutes imperfectae sunt virtutes, quia **(f 391v)** non necessariae, ut eutrapelia. 2.º respondetur quod non est eadem ratio de virtutibus et peccatis, quia peccata ex particulari defectu, virtutes vero ex integra causa consurgunt. Ad tertium respondetur quod proprie dicitur praeceptum quod necessarium est ad conservandam vitam spiritualem; et quia veniale praeceptum non est contra istam vitam, ideo non est proprie contra praeceptum. Et probatur: quia qui est ingressurus coelum debet servare mandata iuxta illud Matt. XIX: Si vis ad vitam ingredi, etc.; sed qui tantum peccat venialiter intrat in vitam aeternam; ergo ille servat mandata legis. Sed de hoc supra diximus q. 72, a. 5. Ex quibus infertur quod definitio Augustini intelligitur solum de mortalibus; venialibus autem secundum quid convenit.

Sed est dubium: An dicendum quod inter peccata, quaedam sint venalia, quaedam autem mortalia.

Wiclef irridet hanc distinctionem theologorum et dicit quod licet sit frequens ista distinctio in ore vulgarium et praelatorum, qui melius sciunt extorquere pecunias pro peccatis quam mundare ab ipsis, suo tamen iudicio secundum traditionem Scripturarum, omne peccatum praesciti est mortale, et omne peccatum praedestinati est veniale. Vide de hac haeresi Thomam Valdensem I. de Sacram. c. 114 et 115.

Lutherus autem negat esse distinctionem inter mortalia et venialia, quia omnia, inquit, opera mortalia sunt. Et addit quod idem opus est peccatum mortale ut a libero arbitrio procedit: ut vero a Spiritu Dei procedit est iustum. Sic intelligit illud ad Rom VII [25]: Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. De hac dispu **(f. 392)** tatione vide Soto l. 3 de natura et gratia, c. 14.

Veritas fidei catholicae est quod inter peccata quaedam sunt mortalia, de quibus Paulus frequenter (et ad Gal V [21]: Manifestum est quod qui talia agunt regnum Dei non consequentur); alia sunt venialia, quae circa media deordinant suntque veluti quidam naevi in corpore pulchro. Probatur ex illo Matt VII [3]: Quid autem vides festucam in oculo fratris tui, etc. Ubi omnes sancti sub vocabulo festucae intelligunt peccata venialia, per trabem autem mortalia. Et I ad Cor III [12]: Si quis super hoc funda-

mentum aedificaverit ligna, foenum, etc. salvus erit, sic tamen quasi per ignem. Item I Ioann I: Si dixerimus quod peccatum non habemus, etc. Certe loquitur de venialibus peccatis, nam de mortalibus abstinent sancti et iusti. Sic intelligitur illud Prov XIV: Septies in die cadit iustus. Sic etiam illud Iacobi [I, 15]: concupiscentia cum conceperit parit peccatum; peccatum vero cum consummatum fuerit generat mortem. Ecce [?] ipse [?] discriminat peccatum mortale a veniali. Hoc definitur contra Pelagium, qui aiebat homines iustos posse abstinere ab omnibus peccatis venialibus. In Concilio Milaevitano cc. 6, 7 et 8, et in Concilio Africano c. 81 et duobus sequentibus. Et tandem in Conc. Tridentino contra Lutherum, sess. 6, c. 11 et 23 damnat anathemate qui dixerit homines iustos posse cavere a peccatis venialibus. De hac distinctione vide Augustinum De natura et gratia c. 26 et De Eccles. Dogm. c. [*sin número*].

II Dubium: An peccatum mortale et veniale differant **(f. 392v)** ex natura rei vel ex lege et voluntate Dei; vel: quod peccatum mortale ex natura rei destruat caritatem, veniale vero non, an contra omne peccatum ex natura sua sit mortale estque veniale aliquod pro misericordia et indulgentia Dei.

Hoc dubitatur propter Gersonem qui 1.ª parte Theologiae, tract. de vita spirituali, lect. 1, tenet ex natura rei omnia esse mortalia, sed ex indulgentia Dei aliqua sunt venialia. Idem tenet Almain in Moral. tract. 3, c. 26. Probatur: peccatum veniale non est admittendum etiam pro infinita poena vitanda; ergo ex se habet infinitam malitiam. Item: Gravitas offensae debet aestimari ex dignitate personae in quam fit; sed peccatum veniale est contra infinitam maiestatem; ergo. Ex hoc inferunt quod Deus semper punit peccatum citra condignum. Imo non potest Deus punire ad aequalitatem quia meretur infinitam poenam etiam secundum sensum, quam non potest ferre peccator.

Sed ista sententia est absurda favetque multum lutheranae sectae. Veritas est quod ex natura rei distinguuntur: quia mortale peccatum est contra legem Dei, veniale vero praeter legem, quare non est dignum poena aeterna. Probatur: si omnia sunt mortalia natura sua; nos autem in sacro Eloquio non invenimus illam indulgentiam factam; sequitur quod ex lege omnia sunt mortalia, quod est haereticum. Item: Illa peccata de quibus constat esse mortalia, ut homicidium, periurium, etc. non sunt per legem mutata; esset autem haereticum dicere quod per indulgentiam non punit ista peccata aeterna poena; ergo si de his non licet hoc dicere, nec de aliis licebit, quia ni **(f. 393)** hil nobis constat de indulgentia. Item: absurdum est dicere quod Deus per suas leges mutet rerum naturas, quas potius maxime confirmat: illae enim sunt secundum verbum Dei.

Ultimo: Ista sententia est contra Paulum, II ad Tim II [12s]: Si negaverimus, ille negabit nos; si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest, id est quod non potest non Deus punire gravia peccata infinita poena. Est enim infinite iustus, sicut et misericors.

Item: Caritas est amicitia inter Deum et hominem; sed in amicitiam; ergo amicitia caritatis, quae scilicet [?] longe gravissima est, non quaevis

offensio levissima destruit caritatem, nihilque posset de Deo crudelius moliri [?videri?].

Argumenta Gersonis nullam habent vim; peccata enim venialia non sunt contra legem Dei. Ad primum negatur consequentia, quia malum culpae et malum poenae sunt mala diversarum rationum neque comparari possunt in malitia. Minima culpa excedit in malitia infinitam poenam, quare [...] culpae, secundum quantitatem culpae ut sit tantum [...] ipsa poena quantum est culpa. Sed dicit rationem [?] secundum proportionem [...] peccatum mortale quod est gravissimum [...]infinita poena quod gravis est. Quare Deus ex condigno et secundum rigorem iustitiae punit peccata mortalia. Stipendia enim peccati mors, inquit Paulus. Stipendium autem est digna retributio. Sed hoc non tollit quominus quaevis culpa ratione mali excedat infinitam poenam, quia sunt diversarum rationum. Ex his sequitur bonum corollarium: quod qui provocaret ad peccatum veniale, solum peccat venialiter. (f 393v) Si tamen perderet universas fortunas alterius peccaret mortaliter licet maius malum sit peccatum veniale quam iactura totius Salmanticae [?] Sed debet fieri comparatio inter mala culpae inter se et mala poenae inter se. Qui persuadet mortale, peccat mortaliter; similiter de poena.

Alia multa dicit ibi Gerson [...] vel quod nihil est opus bonum [??] ex natura sua neque aliquod peccatum nisi ex voluntate Dei.

G A L L O

Ottob. lat. 1004. Cf. Ehrle, EstEcl 9 [1930] 148.

Ottob. lat. 1022. Cf. Stegmueller, TeolRev 29 [1930] 58.

A modo de ejemplo damos una página del texto del Ottob. lat. 1004 indicando las variantes del Ottob. lat. 1022 y las de la obra impresa de Bartolomé de Medina. (A = Ottob. lat. 1022; M = Medina).

Como en la q. 88 difieren algo más ambos textos, hemos preferido darlos en lecturas paralelas. El Ottob. lat. 1004 sigue correspondiendo con la obra de Medina.

El Ottob. lat. 1022 no tiene la q. 96. Como el comentario del Ottob. lat. 1004 concuerda a la letra con lo publicado por Medina, lo omitimos también. Cambia tan sólo algunas palabras (*Sed notandum* por *Sed est advertendum; explicant* por *declarant*, etc., etc.). En el f. 216r, al margen añade algunas dificultades contra las reglas que da para distinguir cuándo obliga la ley a mortal o a venial, que continúa en la página siguiente.

I II, q. 72, a.5 Ottob. 1004, f. 72r

An divisio peccatorum secundum reatum diversificet speciem

[a]1. Utrum peccatum mortale et veniale differant specie. Nam per peccatum mortale invenitur reatus poenae aeternae, per veniale poenae temporalis. Reatus est obligatio ad poenam; itaque quaestio [b]est an divisio in peccatum mortale et veniale (f. 72v) sit specifica.

De hac quaestione disserunt Doctores in II, dist. 42. Alii vero dist. 35; nonnulli [dist.] 2 [1] [c][et] in IV, dist. 21. Pro huius [d]brevi expositione dico:

1.º Peccatum mortale et veniale non differunt essentialiter [e]ex eo quod peccatum mortale obliget ad poenam [aeternam] veniale [d]vero ad temporalem; nam quamvis Deus non statuisset supplicia pro peccatis, adhuc essent peccata mortalia et venialia ex natura rei.

[f]Deinde, qui sunt [g]damnati in [g]inferno prolabuntur quotidie [i]in novas [j]culpas, sed non incidunt in novas [j]poenas; ergo peccatum non est [k]obligatio ad poenam. 3.º Quando quis per veram contritionem dolet de peccatis, remittitur illi omnis culpa, [l]sed non remittitur [d]ei omnis poena, ut [d]plane [m]testatur Scriptura; ergo peccatum aliud est quam obligatio ad poenam.

[n]2.º dico: Peccatum mortale et veniale non distinguuntur [o]ex eo quod mortale sit dignum supplicio aeterno, veniale [h]vero temporali; nam prius est quod committamus peccatum, quam quod simus digni supplicio prius

a) A: id est, an; M: comienza en : Reatus est obligatio ad poenam. De ahí pasa a: Peccatum mortale et veniale... b) A. c) A: 21 et. d) A: omitt. e) A: per hoc. b) M: Secundo. g) M: omitt. i) A: f. 181v. j) M: novam poenam... novam culpam. k) A: vinculum. l) M: non tamen; A: sed non semper. m) M: dicit; M2: ut omnis Scriptura testatur; itaque post remissionem peccati manet obligatio ad poenam; ergo peccatum est aliud quam obligatio ad poenam. n) M: 2.ª conclusio. o) M2: + essentialiter quia peccatum mortale aeterna poena est dignum, veniale temporali.

inquam natura: Ex eo enim sumus digni supplicio, quia peccavimus; quemadmodum ideo sumus digni premio, quia opera studiosa fecimus. Deinde: de se notum est quod actus inordinatus sit peccatum; at non est per se notum quod peccatum sit dignum supplicio aut premio coram Deo; ergo quod sit peccatum non bene definitur per hoc quod sit dignum supplicio.

3.º dico: Haec peccata non distinguuntur essentialiter ex eo quod mortale est contra finem, veniale vero contra medium; quod quidam theologi male colligunt ex littera huius articuli, quam non recte intelligunt.

Probatur: Nam peccatum mortale est circa finem et circa media. Item peccata venialia sunt contra finem et media; ergo non ex hoc distinguuntur. Probatur [antecedens]: nam peccatum fornicationis est peccatum mortale et contra medium, contra castitatem. Rursus: infidelitas est contra finem et mendacium, quod est veniale, est contra medium. Mòtus non plene deliberatus infidelitatis est contra finem.

4.º dico: Haec peccata non differunt essentialiter ex eo quod mortale sit contra praeceptum, veniale vero contra consilium, in quo errat turpiter Scotus II, dist. 21, q. 1. Nam ducere uxorem est contra consilium virginitatis, dicente Paulo I Cor VII [25]: De virginibus praeceptum [Domini] non habeo, consilium autem do. Ducere vero uxorem, nullum peccatum est. Deinde, mendacium iocosum est peccatum cum tamen non sit contra consilium Domini, sed contra Domini praeceptum.

Sed pro ista sententia scotistica sunt tria argumenta:

1. Iste actus: Nolo esse religiosum, est malus; quia non est bonus, et tamen non est contra praeceptum, sed contra consilium. Item: iste actus: Nolo paenitere, est malus; continet enim istum actum: Volo permanere in peccato; et tamen solum est contra consilium. Item: ducere uxorem est ponere obicem Spiritui Sancto, qui semper nos invitat ad altiorem statum, et tamen [!] est malus. Et confirmatur: quia qui vovet facere contra consilium certe peccat, quia ponit obicem Spiritui Sancto; **(f. 73r)** ergo si quis ducit uxorem ponit obicem, contra Spiritum Sanctum erit.

Ad primum dicitur quod ille actus ex obiecto est indifferens, sed ex circumstantiis et ex exercitio potest esse studiosus; ut si quis dicat: Nolo intrare Religionem quia sum delicatus, optimus actus est. Ad secundum idem respondetur. Ad tertium [respondetur] non esse peccatum ponere obicem Spiritui Sancto ad altiorem statum, nisi in his ad quae tenemur ex praecepto. Ad confirmationem respondetur quod qui voveret facere contra consilium, non ex eo peccat, quia ponit obicem ad altiorem statum, sed quia vovet ut rem acceptissimam illud quod Deo displicet. Licet enim non displiceat Deo quod non sequaris eius consilium, sed displicet quod promittas ei te nunquam eius consilium sequuturum.

Dico 5.º: Peccatum mortale et veniale non ex eo distingui quia omne peccatum praesciti sit mortale et omne peccatum praedestinati sit veniale. Distinctio est Lutheri, sed haeretica. Nam constat ex Scripturis praedestinatos commisisse multa peccata mortalia, ut Paulus. Item constat ex Scripturis reprobos fecisse peccata venialia et eis multa peccata mortalia esse remissa, nam aliquando fuerunt in gratia, ut patet de Iuda.

Dico ultimo: Peccatum veniale et mortale differunt ex natura rei et non ex divina gratia et misericordia. Hoc dicitur contra Gersonem qui opi-

natus est omne peccatum etiam veniale ex merito suo esse dignum supplicio aeterno, sed per misericordiam Dei non imputari nobis nisi ad temporalem cruciatum. Hoc est falsum. Nam si peccatum veniale meretur cruciatus aeternos, certe non constat nobis quod Deus non puniat illud cruciatu aeterno. 2.° Si meretur supplicium aeternum, meretur separationem a Deo aeternam et odium Dei; ergo est mortale. 3.° Repugnat quod aliquod opus sit peccatum et quod non odio habeatur a Deo ; ergo implicat quod non tantum odiat [sic vel : odiatur, pro oderit] Deus peccatum quantum meretur ipsum peccatum.

His modis reprobatis, restat ut statuatur sententia d. Thomae quae consistit in tribus propositionibus :

Prima est : Diversitas reatus et obligationis ad poenam non distinguit peccata secundum speciem. Probatur : nam reatus est quid posterius et praeter intentionem operantis.

Secunda : Diversitas reatus aliquando invenitur in peccatis distinctis secundum speciem, aliquando citra eandem speciem. Nam quando est peccatum mortale ex obiecto, ut homicidium, etc. sine dubio differt specie a peccato veniali ex obiecto ut verbum ociosum. Caeterum, quando est peccatum veniale ex imperfectione libertatis vel ex parvitate materiae, sine dubio est in eadem specie in qua est peccatum mortale, ut furari parum et multum : primo, quia versantur circa idem obiectum ; secundo, quoniam eliciuntur ab eodem habitu (f. 73v) iniustitiae : tertio, quoniam tantum differunt secundum magis et minus. Ex quo sequitur esse necessarium in confessione explicare circumstantias etiam quae non mutant speciem, nam aliquando augent in infinitum et efficiunt mortale eiusdem speciei cum veniali.

Tertia conclusio : Peccatum mortale et veniale differunt essentialiter penes aversionem a Deo ; nam veniale non prorsus avertit a Deo neque ponit inimicitiam inter Deum et hominem, nec etiam dividit inter vitam gratiae et animam ut inducat mortem : ut in corpore est quaedam infirmitas quae habet tantam inordinationem ut penitus extinguat principium vitae, et huiusmodi est peccatum veniale [sic].

Sed, nunquid iste modus dicendi, quod veniale non sit contra legem sed praeter legem est satis consentaneus? Hunc modum dicendi habet d. Thomas in I, q. 88, a. 1 ad primum et in II, dist. 35. Durandus II, q. [sic] 42, q. 6 tenet quod peccatum veniale sit contra legem. Sed certe modus dicendi d. Thomae est satis consentaneus. Nam Mattheus XIX [17] dicitur : Si vis ad vitam ingredi serva mandata ; sed qui peccat venialiter tantum, ingreditur vitam aeternam : ergo non peccat contra mandata. Item, in [I] Ioannis II [4] dicitur : Si quis dixerit diligo Deum et mandata eius non custodit, mendax est [Qui dicit se nosse eum, et mandata eius non custodit, mendax est] : sed qui tenetur peccato veniali diligit Deum ; ergo mandata eius servat ; ergo, etc. Item Rom XIII [10] : Plenitudo legis est dilectio, et [v. 8] qui diligit, legem implevit : sed qui tenetur tantum peccato veniali diligit Deum ; ergo. Item : qui peccat venialiter non facit contra amicitiam divinam, ut constat : ergo non operatur contra Deum : finis enim legis caritas est, I Tim I [5]. Denique, qui dicit Officium divinum tepide certe non operatur contra legem, sed tantum ponit impedimentum aliquod decori legis ; ergo.

Sed instat Durandus: Sequitur ex isto modo dicendi, quod peccatum veniale non est simpliciter peccatum, siquidem non est contra legem; consequens est falsum, nam appellatur peccatum in sacro Eloquio, ut illud Io I, c. I [8]: Si dixerimus quod peccatum non habemus, etc. Et Eccl VII [21]: Non est homo qui faciat bonum et non peccet.

Ad hoc argumentum Caietanus, infra q. 88, a. 1 ad primum, libenter concedit peccatum veniale non esse simpliciter peccatum, sed secundum quid; et specialiter concedit hoc de peccatis venialibus quae ex imperfecta deliberatione admittuntur; de aliis vero affirmat esse peccata simpliciter. Sed Caietanus, ubi supra, dicit peccatum veniale esse imperfectum peccatum et secundum quid, tum ratione imperfectae deliberationis (nam de ratione peccati est quod sit liberum, et si est imperfectum [sic] liberum, est imperfectum peccatum), tum vero ratione obiecti ut furari **(f. 74)** rem parvam, tum tertio ratione praecepti, quando praeceptum non est necessarium ad Dei amicitiam conservandam, veluti verbum ociosum, risus superfluus. Itaque, autore Caietano, omne peccatum veniale undecumque proveniat est peccatum secundum quid. Quare vera est sententia apertissima d. Thomae in illo loco.

Dicendum est tamen istas quaestiones esse de nomine. Certum est quod peccatum veniale appellatur peccatum simpliciter in sacro Eloquio; verum est tamen quod aliquando per se sumptum accipitur tantum pro peccato mortali, ut in illo: Quorum remiseritis peccata remittuntur eis. Secundo: Certum est, peccatum veniale comparatum mortali esse peccatum imperfectum. Et denique, absolute tamen quod sit peccatum simpliciter.

Et ad argumenta [Durandi], negatur consequentia, tum quoniam d. Augustinus definit peccatum proprissime, quod est peccatum mortale, tum vero quia esse contra legem stat dupliciter: uno modo contra intentionem et finem legis et caritatem: et hac ratione peccatum veniale non est contra legem. Alio modo dicitur esse peccatun contra legem, quoniam est contra praeceptum et dictamen rationis et contra virtutem: et hac ratione peccatum veniale est contra legem.

In solutione ad primum affirmat d. Thomas quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis. Hoc videtur falsum; nam peccatum mortale et veniale non semper differunt specie ex parte aversionis; ergo non semper differunt in infinitum ex parte aversionis. Aversio enim consequitur conversionem; ergo si conversio est eiusdem speciei, aversio etiam est eiusdem speciei.

Ad hoc argumentum imprimis negatur consequentia, quoniam ex eadem specie [sic: operationis specie] sequuntur privationes diversarum specierum, sicut ex calefactione sequitur privatio frigiditatis et humiditatis. Secundo Respondetur quod si aversio in furto magno et parvo consideretur in ordine ad iustitiam qua privant, certum est quod sunt eiusdem speciei et differunt secundum magis et minus. Ceterum, si considerentur in ordine ad Deum et ad eius amicitiam et aversionem a Deo, distant plus quam specie, nam differunt genere.

I II, q. 88 De peccato mortali et veniali

Ottob. 1004, *f.* 160

In hac quaestione ostenditur primo loco non omnia peccata esse aequalia...

[...] Secundo, sciendum est esse quaedam [f. 161r] quaedam peccata levia quae Dei inimicum hominem non efficiunt, quorum proinde veniam facillime impetratur...

(f. 126 v) Tertio ostenditur in hac quaestione quomodo inter se differant mortale et veniale. In qua re exponenda, multi multa dixerint. Certe supra q. 72, a. 5 numerati sunt septem modi in huius rei expositione, et omnes sunt reprobabiles partim quia haeretici, partim quia falsissimi. Tantum duo modi dicendi mihi placent, id est, quem habet s. Thomas art. 1, solutione ad primum: quod peccatum mortale est simpliciter peccatum contra legem, peccatum veniale est secundum quid peccatum et praeter legem.

Hunc modum dicendi reprehendit Durandus II, dist. 42, q. 6, de quo multa loco supra citato.

Vera huius rei explicatio haec est: quod peccatum esse contra legem accipitur dupliciter: quod sit contra primaria legis instituta et contra caritatem, quae est plenitudo legis: et hoc modo peccatum mortale tantum est contra legem. Alio modo dicitur contra legem: quod sit contra aliquod praeceptum et dictamen rectae rationis, contra virtutem [lect. prob.]: et hoc modo veniale est contra legem.

Secundus modus dicendi est veniale et mortale in hoc potissimum differre quod mortale est contra finem, veniale vero contra media. Hunc modum calumniatur Scotus II, dist. 25. Sed docet illum d. Thomas in hoc articulo primo, et defendit illum Caietanus in his commentariis, de quo in loco supra, q. 72, a. 5.

Ottob. 1022, *f*, 204

In hac quaestione ostenditur primo loco...

[...] Secundo, habemus ex hac quaestione esse quaedam peccata quae non faciunt hominem Dei inimicum, quorum veniam facile a Deo impetratur, quae venialia sunt, de quibus...

Tertio ex hac quaestione concluditur quomodo peccatum mortale et veniale distinguantur. In eius expositione multi multa.

Primo, d. Thomas in hoc articulo ait quod peccatum mortale et veniale in hoc praecipue discernantur [sic] quod mortale sit contra finem, veniale contra media. Quod reprehendit Scotus II, dist. 21, q. 1; nos defendimus supra, q. 72, a. 5 et hic Caietanus.

Ottob. 1004, *f.* 162

Vera differentia haec est: quod peccatum mortale avertit hominem ab ultimo fine et facit hominem Dei inimicum et corrumpit vitam spiritualem quae est caritas. Veniale vero non est contra caritatem nec (f. 163)

Ottob. 1022, *f*, 204

Secundus modus dicendi est d. Thomae solutione ad primum: quod peccatum mortale est simpliciter peccatum et contra legem, veniale secundum quid et praeter legem. Hoc falsum reputat Durandus II, dist. 42, q. 6, de quo satis dicimus [?] loco commemorato.

Alius modus est Scoti: quod peccatum mortale distinguitur a veniali hac de causa: quoniam peccatum mortale meretur poenam aeternam, veniale temporalem; quem modum falsum demostravimus loco citato.

Quartus modus est Scoti et Gabrielis: peccata mortalia et venialia in hoc differre quod mortalia sunt contra praecepta, venialia contra consilia; quod falsum et continere errorem illic demostravimus.

Quintus modus: quod haec peccata hac ratione distinguuntur, nempe omne peccatum reprobi est mortale; praedestinati, veniale. Est iste modus Ioannis Wyclif haereticus, qui dicebat quod distinctio in peccatum mortale et veniale in eo sensu quo utuntur theologi licet sit vulgarium et praelatorum qui sciunt melius extorquere pecuniam a populo quam eum a peccato mundare; est tamen ridicula et meo, inquit, iudicio omne peccatum reprobi, etc. Istum modum haereticum demostrat Thomas Waldensis libro de Sacramentis, c. 154 et nos loco recensito.

Sextus modus: quod peccatum mortale et veniale non distinguuntur ex natura rei, sed ex lege Dei et misericordia. Itaque omne peccatum suapte natura est mortale et meretur poenam perpetuam; ceterum ex Dei misericordia, peccata quae facillime committuntur sunt venialia et imputantur ad poenam temporaliam [sic] et Dei amicitiam non destruunt. Iste modus est Gersonis in III parte suae Theologiae, tract. de Vita Spirituali, lect. 1.ª Eandem sententiam habet Almain. Et probatur: potest Deus punire peccatum veniale poena aeterna; ergo non est iniustus; ergo est dignum poena aeterna ac subinde est mortale. Deinde: peccatum veniale in inferno punitur poena aeterna, ut supra; ergo meretur illam. 3.º peccatum veniale non potest remitti nisi per gratiam; ergo de se est irremissibile; ergo mortale. Iam vero, peccatum veniale non est committendum pro quocumque bono temporali nec praecavenda poena infinita; ergo signum est quod est infinitum peccatum. Alio modo formatur hoc argumentum: Nam peccare venialiter maius detrimentum est quam perdere centum aureos; sed si quis esset causa quod quis perderet centum aureos peccaret mortaliter; ergo si quis persuaderet peccatum veniale peccaret mortaliter. Alia sunt argumenta pro hac opinione, quae persequitur d. Thomas in hoc articulo.

Haec sententia est absurda et favet haeresi lutheranae. Ait enim Lutherus omne opus iusti esse peccatum mortale, sed per Dei misericordiam et

Ottob. 1004, *f.* 163

nec avertit ab ultimo fine et facit hominem Dei inimicum et corrumpit vitam spiritualem quae caritas est. [Sic, i. e. *con esta repetición*]. Veniale vero non est contra caritatem, nec avertit ab ultimo fine. Et hoc est dicere quod mortale est contra fidem [sic pro : finem], veniale vero non.

Quarto ostenditur in hac quaestione, quod mortale ex genere differt specie a veniali ex genere. Nam mortale ex genere est illud quod habet obiectum quod ex se repugnat caritati; veniale vero ex genere est illud quod habet obiectum quod de se non repugnat caritati, ut loqui verbum ociosum. Differunt ex parte obiecti; ergo differunt specie.

Ottob. 1022, *f.* 204

fidem in Christum Dominum non imputari ad peccatum sed ad iustitiam.

Itaque veritas est quod peccata sunt aliqua quae de se extinguant caritatem, alia quae de se non extinguunt.

Probatur : nam si omne peccatum esset de se mortale, cum non habeamus revelationem factam quod per Dei misericordiam sit factum veniale, omne peccatum esset mortale secundum legem, quod est haereticum. 2.º implicat contradictionem quod Deo non displiceat peccatum; ergo implicat quod Deo non displiceat quantum eius conditio promeretur. 3.º si peccatum mortale per Dei misericordiam potest imputari ad veniale; ergo potest id quod est peccatum mortale imputari ad iustitiam : quod est faveri haeresi lutheranae.

Ad primum argumentum in contrarium : poena proprie dicta Deus non potest punire peccatum veniale poena aeterna. Potest tamen Deus sua potentia hominem habentem peccatum veniale mittere in gehennam, sed hoc non esset poena pro culpa. Ad secundum quod in inferno punitur peccatum veniale poena aeterna respectu [?] status et subiecti quod est extra statum satisfaciendi. Ad tertium quod nulla culpa est remissibilis positive; nulla enim vindicat sibi remissionem, quia nulla ponit principium remissionis, quod est caritas. Sed culpa venialis dicitur secundum se remissibilis negative, quia non dissipat caritatem. Culpa vero mortalis est irremissibilis positive, quia contrariatur caritati. Ad quartum quod malum culpae et malum poenae sunt diversarum rationum et ideo nequeunt commode comparari. Unde minima culpa excedit in malitia omnem poenam licet sit poena infinita : qua propter [? quo probatur?] poena non debet correspondere culpae secundum quantitatem, sed secundum proportionem, ut sicut peccatum mortale quod est offensa gravis meretur poenam gravem, ita veniale quia est offensa levis levem atque temporalem.

Quarto habetur ex hac quaestione, quod peccatum mortale ex genere suo distinguitur specie a veniali ex genere suo. Peccatum mortale ex genere suo est quando voluntas fertur in obiectum quod repugnat caritati Dei vel proximi : veniale ex genere suo, quando voluntas fertur in obiectum quod

Ottob. 1004, *f.* 163

In hoc significatur esse aliquot [sic] peccatum mortale et veniale quae non differunt specie, sicut furtum parvum et magnum. Furtum enim parvum ex suo genere mortale est, efficitur vero veniale ex levitate materiae.

Quinto ostenditur quomodo veniale sit dispositio ad mortale cum impedit servare caritatem et facit hominem tepidum et vecordem, de quo Augustinus sermone 4 De Igne Purgatorii et 21 De Civit. c. 27, Hieron. in Epistula ad Thesiphontem et in Epitaphio Nepotiani. Chrysostomus sermone de levium peccatorum periculis, 5 tomo.

Sexto ostenditur quomodo peccata venialia licet multiplicentur in infinitum non efficiunt unum mortale. Nam mortale et veniale differunt in infinitum; ergo in invicem transire non possunt. Probatur antecedens: nam mortale meretur poenam aeternam, veniale vero temporalem. Rursus, mortale avertit a Deo et meretur privationem gratiae; veniale vero non avertit a Deo nec meretur privationem gratiae. 2.º ea quae differunt specie in invicem transire non possunt; sed mortale et veniale differunt specie ut supra; ergo etc. 3.º privationes diversae non possunt in invicem transire: surditas non potest transire in caecitatem; sed mortale et veniale sunt diversae privationes; ergo, etc. **(f. 163v)** 4.º veniale et mortale habent mag-

---

Ottob. 1022, *f.* 204

de se non repugnat caritati Dei et proximi, ut verbum ociosum, etc. In quo significatur quod peccatum mortale et veniale aliquando sunt eiusdem speciei, ut furari multum vel parum; sed furari parvum non est veniale ex genere suo et ex obiecto, sed ex levitate materiae.

Quinto habetur quod peccatum veniale est dispositio ad mortale. Extenuat enim fervorem caritatis et facit homines tepidos, quod Deus solet evomere. Vide de hac re Agustinus sermone 4 De Igne Purgatorii et 21 De Civit. c. 27. Caietanus supra, art. tertio huius quaestionis.

Sexto habetur quod peccata venialia licet in infinitum multiplicentur, nunquam efficiunt unum mortale. Probatur: nam ea quae in infinitum distant in invicem transire non possunt; sic mortale et veniale; ergo. Minor probatur: Nam peccatum mortale meretur poenam aeternam, veniale temporalem. Item: Mortale est privatio ultimi finis; veniale privatio [?] non deperdito ultimo fine.

2.º ea quae differunt specie in invicem transire non possunt; sed peccatum mortale et veniale sic; ergo. 3.º diversae privationes in invicem transire non possunt, ut surditas non potest transire in caecitatem; sed mortale et veniale sic; mortale enim est privatio ultimi finis; veniale deordinatio legis circa media; ergo. 4.º peccatum mortale et veniale habent

Ottob. 1004, *f.* 163 v

nitudinem diversarum rationum; ergo venialia non possunt efficere unum mortale, sicut neque numerus non [sic] potest facere lineam, neque linea, corpus. Antecedens vero probatur: quia magnitudo peccati mortalis consistit in aversione ab ultimo fine, qui Deus est; magnitudo vero peccati venialis consistit in deordinatione a mediis, non in aversione a Deo.

5.º peccata venialia non diminuunt caritatem; ergo neque efficiunt peccatum mortale. Antecedens demonstratur a d. Thoma II. II, q. 24, a. 10.

Sed contra istam sententiam sunt varia argumenta: 1.º malitia peccati mortalis finita est; ergo per multa peccata venialia exaequari valet. 2.º Augustinus, cuius sententia refertur De Paenitentia, dist. I, canone Tres sunt, ait expresse quod multa peccata venialia aggravant animam sicut unum grande peccatum; supra quem textum dicit Glossa quod multa venialia efficiunt unum mortale. 3.º si famulus furetur a domino suo singulis diebus trientem in centum diebus efficitur mortale, nam infert grave damnum suo domino; sed haec furta sunt minutissima et tantum venialia; ergo. 4.º si quis promisit per votum se daturum singulis diebus alicui hospitali tantum assem unum, si per annum non solvat, peccat mortaliter, nam infertur grave damnum hospitali. At fractiones huius voti singulis diebus sunt venialia.

Respondeo ad primum quod malitia mortalis peccati quodadmodum infinita est, nam avertit a Deo, infinito bono. 2.º dico quod non sunt

---

Ottob. 1022, *f.* 204

magnitudinem diversarum rationum; ergo licet peccatum veniale multiplicetur in infinitum nunquam efficit unum mortale. Consequentia probatur: nam numerus nunquam facit lineam, sunt enim magnitudines diversarum rationum. Antecedens probatur: nam magnitudo peccati mortalis consistit in aversione ab ultimo fine; magnitudo peccati venialis in deordinatione circa media, non in aversione a Deo. Cum vero peccata venialia non dimunuant caritatem, ut constat ex suffragio omnium theologorum; ergo non tollunt caritatem.

Sed contra istam sententiam argumentatur sic: 1.º malitia peccati mortalis finita est; ergo per multiplicationem peccatorum venialium (f. 204v) tandem poterit exaequari, quod in aliis rebus naturalibus facile animadvertere est. 2.º d. Augustinus, et refertur eius sententia De Paenitentia, dist. 1.ª, canone Tres, ait quod multa peccata venialia aggravant et opprimunt animam ut unum mortale. Et ita Glossa super illud canon. Et hinc fortasin ortum habet quod dicit vulgus quod septem peccata venialia efficiunt unum mortale. 3.º si famulus furetur a domino suo cotidie unum trientem per centum dies, certe erit peccatum mortale, nam infert grave damnum suo domino; sed haec minutissima furta sunt peccata venialia; ergo. 4.º si quis voto promisit se daturum pauperi dipondium singulis diebus, si per annum integrum non solvit, certe est peccatum mortale, nam infert grave damnum pauperi; tamen ista peccata sunt venialia; ergo. Ad primum quod malitia peccati mortalis est quemadmodum infinita et alterius

Ottob. 1004, *f.* 163 v

eiusdem rationis et ideo licet peccata venialia multiplicentur in infinitum non possunt aequari unum mortale. Sed est advertendum quod d. Thomas art. 4 huius quaestionis aperte dicit quod poena debita peccato mortali habet proportionem cum poena debita pro peccato veniali, quum utraque est finita et utraque poena ignis. Ex quo infert Caietanus quod tot possunt esse peccata venialia ut sit maior poena ignis quam poena mortalis. Sed haec sententia falsa est. Et dicendum est quod istae poenae sunt proportionabiles quantum ad detentionem, quum peccatum veniale in inferno punitur poena aeterna. Ceterum quantum ad dolorem non proportionantur; cum enim maior dolor maiori peccato debeat correspondere et peccato mortali et veniali **(f. 164)** nulla sit proportio, dolores non sunt proportionabiles. Ad secundum respondetur quod peccata venialia aggravant quum disponunt ad mortale. Glossa vero stulta est et non meretur responsionem. Ad tertium respondetur quod ille servus tenetur sub peccato mortali restituere illam summam pecuniae licet in furtis minutissimis non peccaverit nisi venialiter. Et tenetur respondere ad sententiam excommunicationis non ratione peccati, sed ratione damni gravis illati; sicut qui vindemiaverunt vineam tenetur restituere, licet singuli non peccaverint nisi venialiter. 2.° respondetur quod si iste famulus in principio proposuit furare grandem minutatim in principio peccavit mortaliter, quia in principio voluit dare grave damnum domino suo. 3.° respondetur quod licet in istis furtis minutissimis famulus iste non peccavit nisi venialiter, nihilominus quando incipit materia gravis

---

Ottob. 1022, *f.* 204 v

rationis; quapropter peccata venialia in infinitum multiplicata nunquam exaequant. Sed est hic notandum quod d. Thomas art. 4 huius quaestionis ait quod poena debita pro peccato mortali et pro peccato veniali sunt proportionabiles; utraque enim est finita et poena ignis. Contrarium diximus supra, hoc art., convicti quod alioqui poena peccati venialis exaequaret poenam peccati mortalis. Dicendum est quod poena quantum ad detentionem est proportionabilis, alioquin non haberet proportionem. Ad secundum quod multa peccata venialia aggravant occiduntque animam dispositione qua disponunt ad peccatum mortale. Ad Glossam, quod est stulta. Ad tertium quod ille famulus tenetur restituere illam summam pecuniae sub peccato mortali licet nunquam peccasset nisi venialiter, ut si haberet illam in deposito. Atque [?] etiam tenetur respondere ad sententiam excommunicationis si super illud delictum feratur; sicut scholastici qui vineam vendimiaverunt tenentur respondere ad sententiam excommunicationis nisi [sic] non peccaverint nisi venialiter. 2.° quod si iste famulus statuit a principio furare grandem summam pecuniae minutatim a principio peccavit mortaliter, nam a principio habuit intentionem peccandi mortaliter. 3.° quod quanquam multitudo peccatorum venialium nunquam fiat mortale, nihilominus quando incipit esse grandis pecuniae summa in furto, ille actus licet sit acceptio unius assis est peccatum mortale; non quia multi-

Ottob. 1004, *f.* 164

quae sufficit ad mortale furtum, actus ille licet sit unius assis est peccatum mortale, non quidem quia venialia efficiunt mortale, sed ratione materiae, quum in illo actu datum est grave damnum quod prius datum non fuit. Ad quartum idem dicendum est.

Pro maiori declaratione nota quod peccatum veniale potest fieri mortale multipliciter: 1.° quando constituitur in eo finis ultimus. 2.° quando ordinatur ad mortale. 3.° quando fit ex gravi contemptu. 4.° quando disponit ad mortale et paratur grave periculum ad committendum mortale. 5.° quando fit veniale contra conscientiam definitive indicentem esse peccatum mortale et vehementer dubitantem et habentem plura argumenta quod sit mortale.

Ottob. 1022, *f.* 204 v

plicata venialia faciant mortalia, sed quia in illo opere datur grande detrimentum quod antea non erat datum et sufficiens ad peccatum mortale. Ad quartum respondetur eisdem solutionibus.

Circa hanc sententiam adverte quod peccatum veniale potest fieri mortale ex parte operantis et hoc dupliciter: 1.° modo constituendo finem ultimum in peccato veniali. 2.° ordinando illud ad mortale. Similiter peccatum mortale ex genere potest fieri veniale ex parte operantis scilicet propter imperfectam deliberationem. Rursus potest fieri peccatum veniale ex levitate materiae, ut furare unum assem. Item adverte quod peccatum mortale non fit veniale per additionem culpae venialis, ut cum quis fornicatur propter inanem gloriam. Sed quaero: quando quis fornicatur propter inanem gloriam, illud peccatum veniale fit mortale? Videtur quod sic, nam ille constituit ultimum finem vanam gloriam; ergo est peccatum mortale. Probatur antecedens: ille namque constituit ultimum finem in aliqua re quando propter eius amorem avertitur a Deo; sed iste propter inanem gloriam fornicatur et avertitur a Deo; ergo. Item: appetitio inanis gloriae est circa peccatum, ergo et peccatum. Sed pro parte negativa sunt maiora argumenta: 1.° nemo dat quod non habet; sed illa inanis gloria non habet malitiam mortalem; ergo. 2.° causa non est minor suo effectu; sed vana gloria est peccatum veniale; ergo non potest efficere mortale. 3.° si vana gloria in hoc casu esset peccatum mortale, sequitur quod qui furatur propter alendam uxorem gravius peccaret quam qui libidine furandi. Probatur consequentia eisdem argumentis: nam constituit ultimum finem in amore uxoris et amor iste est causa peccati mortalis. 4.° Finis non accipit bonitatem aut malitiam a medio, quin potius medium a fine; ergo illa vana gloria quae est finis, non efficitur peccatum mortale ex fornicatione. Haec sententia negativa videtur mihi verior, quam supra approbavit. Quamquam istae sententiae quae videntur contrariae possint habere reconciliationem; quando enim inanis gloria sit causa totalis et efficax fornicationis est peccatum mortale; ceterum, quando non est causa totalis, erit veniale.

Q. 89...

ANONIMO I Y II

Ottob. lat. 289. Cf. EHRLE, Est Ecl 8[1929] 326. STEGMÜLLER, TheolRev 29[1930] 56.

Están escritos con diversa letra. (Por esta razón los hemos separado). La caligrafía y redacción del Anónimo II son excelentes.

Pertenecen ciertamente a la Escuela Salmantina. ¿A qué autor? No es fácil determinarlo. Pasajes hay, que recuerdan a Sotomayor, otros a Soto, muchos a Vitoria... Por sóla crítica interna, nos parece imposible poder determinarlo, dada la semejanza que hay entre las ideas y el estilo de estos autores. Como no tenemos ningún criterio externo, preferimos no avanzar ninguna hipótesis.

ANONIMO I

I II, q. 72, a 5 Ottob. 289, f. 111v

Utrum divisio peccatorum quae est secundum reatum diversificet speciem

Sensus quaestionis est utrum peccata differant specie secundum poenas aut reatus qui ipsis debentur.

Ad hoc est conclusio prima divi Thomae: Quod peccatum veniale et mortale non possunt differre specie per poenas, quia poena est quid posterius ad culpam.

2.ª conclusio est: Quod peccatum veniale non tollit principium legis [sic, pro: vitae] aeternae, etc; ergo non tollit caritatem.

Circa primam conclusionem dubitatur: Quia ex eo cognoscitur aliquod peccatum esse veniale quia dignum est solum poena temporali; et ex eo cognoscitur mortale, quia dignum est poena aeterna; ergo differunt penes poenas. 2.º si auferatur poena ab ipso peccato aufertur etiam ipsa culpa; et illa posita, ponitur culpa; ergo in tantum sunt connexa poena et culpa quod si differunt etiam penes poenam.

Communiter [? contra??] Doctores in hoc loco allegato tenent quod peccata differunt secundum poenas eis debitas. Sed profecto argumentum

divi Thomae videtur manifeste convincere ad oppositum. Quare illi adhaerendo ad argumenta in contrarium facile respondetur :

Ad primum nego consequentiam, quia illud est a posteriori, nos autem inquirimus causam quidditatis specificae; et illa, ut constat, debet sumi a priori.

Ad secundum etiam nego consequentiam, quia licet poena et culpa sint sic connexae quod non stat culpam esse sine poena, est quid consequens ad culpam, quare penes illam non debet sumi species; sicut penes risibilitatem non sumitur species hominis licet sit connexa cum animalitate.

Circa eandem conclusionem dubitatur : Utrum veniale et mortale differant specie et qualiter differant. Ad hoc respondetur quod veniale et mortale possunt dupliciter comparari : uno modo in ordine ad idem obiectum, ut furtum denarii et furtum unius ducati. Et hoc modo respondetur quod veniale et mortale sunt eiusdem speciei in esse moris licet non eiusdem gravitatis, nam ita bene est furtum unius denarii sicut unius ducati, licet non tam grave. Secundo modo possunt comparari in ordine ad diversa obiecta, ut mendacium iocosum et adulterium. Et illo modo differunt specie penes obiecta.

Ultimo dubitatur circa secundam conclusionem : Utrum peccatum veniale sit contra legem Dei. Et probatur pars affirmativa : nam mentiri iocose est peccatum veniale et est contra praeceptum divinum scilicet : Non falsum testimonium dices. Item : furare in parva quantitate est peccatum veniale et tamen est contra illud praeceptum : Non furtum facies; ergo.

S. Thomas q. 78, a. 9, et q. 88, a. 10 ad primum dicit quod peccatum veniale non est contra legem aeternam **(f. 112)** contra legem aeternam, sed praeter legem. Haec sententia probatur evidenter. In ea sententia peccatum veniale non tollit caritatem; ergo non tollit nec est contra legem divinam. Antecedens autem patet : quia peccatum veniale bene stat cum dilectione Dei obedientiali.

Et ad argumentum, concedo antecedens et nego consequentiam; quia licet veniale sit prohibitum per praeceptum, non prohibetur tanquam quid contraveniens et repugnans praecepto sicut mortale, sed tanquam impeditivum et retardativum illius et disponens ad oppositum precepti.

I II, q. 88, a.1 Ottob. 289, f. 143

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale

Ad hoc d. Thomas supponit quod peccatum mortale dicitur metaphorice mortale ad similitudinem morbi mortalis, quia sicut morbus mortalis infert mortem per hoc quod tollit principium vitae, sic peccatum mortale infert mortem per hoc quod fert mortem vitae spiritualis tollendo principium talis vitae spiritualis, quod est gratia. Quo supposito Doctor respondet affirmative et clare. De hac conclusione superius diximus et abunde contra haereticos qui tenebant nullum esse peccatum veniale.

Inter Doctores catholicos Gerson in quodam tractatu De Vita Spirituali dicit quod omne peccatum de se est peccatum mortale et meretur poenam aeternam, sed ex divina misericordia taxatur et limitatur ad poenam temporalem. Almain in Moralibus q. 23, putat istum modum probabilem esse. Dicit etiam esse conformem doctrinae Sancti Thomae in quaestione praecedenti. Probatur: quia peccatum veniale punitur in inferno poena aeterna; ergo signum est quod peccatum veniale de se meretur poenam aeternam. 2.º probat quia peccatum veniale est maius malum quam quodcumque malum poenae etiam in infinitum; ergo peccatum veniale est malum infinitum et per consequens meretur poenam infinitam. 3.º arguit quia si aliquis transgrederetur praeceptum praelati de re levi esset peccatum mortale; ergo cum peccatum veniale sit transgressio legis divinae sequitur quod a fortiori erit mortale.

Argumentatio istorum falsa est et satis dissona sacri Litteris. Et patet 1.º ex illo testimonio Pauli iam citato I ad Cor III [15]: Si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit: sic tamen quasi per ignem. Et superius [v. 12] distinguit inter stipulam, lignum, etc., foenum, quod nullo modo potest intelligi de peccato mortali. 2.º patet ex illo Iacobi I [15]: Concupiscentia cum conceperit **(f. 143v)** cum conceperit parit peccatum et cum consummata fuerit gignit mortem, etc. ubi prima propositio illius testimonii, secundum expositionem Doctorum manifeste loquitur de peccato veniali.

Potest etiam ratione probari: Stando in lege naturali sunt aliqua quae parum laedunt, ut mendacium iocosum; ergo stando in lege naturali dandum est peccatum veniale.

2.º sic: quia secundum Summistas, peccatum veniale et mortale sunt peccata proportionabilia; ergo eorum poenae sunt proportionabiles genere, poterit in tantum crescere poena venialis quae aequet poenae mortalis.

Ad argumentum primum Almayn, nego consequentiam, quia, ut dictum est, illa perpetua punitio peccati venialis non est ratione sui sed ratione subiecti [?], quare non sequitur quod ipsum ex se mereatur poenam aeternam.

Ad secundum, nego consequentiam quemadmodum ista consequentia nihil valet: "haec creatura est perfectior infinities creatis; ergo ista creatura est infinite perfecta", quia ultra hoc requiritur quod habeat infinitam potentiam, etc.; sic ergo licet peccatum veniale sit peius quam aliquod infinitum malum, quia [...*indescifrable*] infinitum malum. Ad tertium argumentum respondetur duplici pronunciato: primum, nego quod praeceptum de re levi obliget ad peccatum mortale, quod inferius latius visuri sumus. Secundo, respondetur concedendo illud vel dando illud, sed nego quod peccatum veniale sit contra praeceptum, sed est praeter praeceptum, ut dicit Doctor in responsione ad primum argumentum; quare, etc.

Art. secundus.

In hoc articulo respondet Doctor quinque conclusionibus: 1.ª si loquamur de peccato veniali largo modo, peccatum mortale iam dimissum dicitur veniale, quia iam data est venia. 2.ª propositio: loquendo etiam large de veniali, peccatum mortale quando fit ex metu aut ex ignorantia dicitur veniale. 3.° proposito: Proprie loquendo peccatum veniale dicitur quando non est contra caritatem Dei vel proximi; peccatum mortale est contra caritatem Dei vel proximi. 4.ª propositio: Peccatum veniale fit mortale quando in illo ponitur ultimus finis.

Ultima propositio: Quando aliquid est peccatum veniale propter defectum deliberationis adveniente deliberatione idemmet actus fit peccatum mortale; sicut de motu secundo primo, quia est de obiecto mortali prohibito.

Ad Tertiam conclusionem dubitatur: (quia circa duas primas non est difficultas). Si aliquis omittat praeceptum de baptismo aut de audiendo Missam in die festi aut celebrare si habeat ex officio, illae omissiones communiter dicuntur esse peccata mortalia, et tamen non sunt contra caritatem Dei nec proximi; ergo non sufficienter distinguitur mortale a veniali per hoc, quia illud est contra caritatem, hoc vero non. Respondetur quod theologice loquendo peccatum contra caritatem Dei vel proximi dicitur omne illud quod tollit amicitiam Dei vel proximi, quando est in praecepto.

Circa quartam conclusionem...

ANONIMO II

I II, q 96, a 4 Ottob. 289, f. 162r

Art. 4. Utrum lex humana obliget in foro conscientiae, f. 160r.

Tertium [...] dubium est gravius: An lex humana tam ecclesiastica quam civilis obliget transgressorem ad mortale. Almain in libro de Potestate ecclesiastica, c. 12 adducit sententiam Gersonis qui libro 4.° De Vita Spirituali generaliter asserit nullam legem ecclesiasticam aut civilem obligare ad mortale, sed solum ad veniale. Fatetur tamen quod qui transgreditur legem humanam potest peccare mortaliter, sed non quia legem humanam transgreditur, sed quia facit contra legem divinam ut si medicus diceret infirmo ne tale aut tale valde nocivum comederet. In casu teneretur infirmus illud facere et, si comederet, peccaret mortaliter, quia faceret (f 162v) contra medici praeceptum. Probat vero suam sententiam, quia peccatum mortale obligat ad poenam aeternam; sed nulla potestas potest dare poenam aeternam; ergo nulla potestas potest ad illam

obligare. Et declarat exemplo: nam frustra principes ferrent legem de homicidio si occidendi potestatem non haberent; ergo si papa non habet potestatem puniendi poena aeterna inaniter ponit legem quae ad illam obliget. Nihilominus Almain solvens Gersonis argumenta asserit potestatem quidem ecclesiasticam posse obligare ad mortale; de civili tamen videtur idipsum cum Gersone sentire. Gersonis sententiam sequuntur multi canonistae ut Cardinalis in Clementina prima de Observatione Ieiunii. Et Summa Angelica verbo Ieiunium et verbo Obedientia. Sylvestrina verbo Ieiunium § 8, et verbo Lex § 3. Contrariam sententiam tenet communis schola theologorum praesertim d. Thomas II. II, q. 147, a. 3, ad secundum loquens de ieiunio.

Et probatur primo ex illo Apostoli ad Rom XIII [2] ubi dicitur: Qui autem ordinationi Dei resistit damnationem sibi acquirit. Non enim damnationem quis acquirit ob peccatum solum veniale. Lex ergo civilis et non solum ecclesiastica obligat ad mortale. Et confirmatur: nam lex civilis imponit interim poenam mortis et poenas alias gravissimas; ergo non ponit illas pro culpa veniali sed pro culpa mortali, quae in transgressione committitur. De lege vero ecclesiastica nulli dubitare licet cum in ca. Sacris, de his quae vi metusve causa fiunt, dicatur quod qui communicat in sacris cum excommunicato peccat mortaliter.

Ad argumentum Gersonis respondetur nihil valere illam consequentiam quemadmodum non valet: Non potest quis seipsum punire poena aeterna; ergo non potest se obligare sub voto ad faciendum id cuius omissione debetur poena aeterna.

Quartum dubium est: an lex humana semper obliget ad mortale.

Canonistae communiter dicunt non semper obligare ad mortale statuuntque in universum Regulam ad dignoscendum quando lex ad mortale quando ad veniale obliget. Aiunt enim id ex intentione legislatoris provenire, et ex verbis legis quibus eorum intentio explicatur, ita quod si legislator dixerit Praecipimus, Mandamus, vel In virtute sanctae obedientiae praecipimus, signum est illum intendere obligare subditos ad mortale; si vero simplici verbo praecipiat aut consulat aliquid **(f. 163)** aliquid signum est eum velle solum ad veniale obligare. Et probant hoc ex Clementina de verborum significatione, ubi dicitur quod in Regula beati Francisci ubi ponitur hoc verbum Praecipio obligat ad mortale. 2.º quia iudex ecclesiasticus fert ad libitum excommunicationem; ergo ab eius voluntate dependet obligatio ad mortale vel veniale. Sylvester etiam verbo Lex § 8 et 17 et verbo Praeceptum § 2 videtur huic sententiae adhaerere, quamvis ponat nonnullas limitationes.

Sed haec sententia falsa omnino videtur. Primo, quia si iudex quispiam ecclesiasticus per verbum Praecipimus in virtute sanctae obedientiae, et quibuscumque similibus verbis, statueret legem de re levissima quam constaret nullius esse momenti aut commodi, nullam induceret obligationem etiamsi certo sciretur eum velle obligare ad mortale; ergo falsa est illa regula. Secundo: principes ferentes leges civiles non intendunt obligare ad mortale aut veniale, nec curant de verborum forma in statuendis legibus, et nihilominus obligant vel ad mortale vel ad veniale. Tertio: in iure re-

peritur interim verbum Mandamus, ut quod prima lotio in Missa vino fiat, et tamen ea lege non obligantur praesbiteri ad mortale; esset enim valde durum; ergo.

Quarto: nam in lege divina eodem modo prohibentur opera illicita mortalia sicut et venialia; ergo nihilominus obligabit humana lex etiamsi sub eodem verborum tenore prohibeat aut praecipiat humana opera.

Pro explicatione huius dubii, sit Prima Propositio: Lex humana sive ecclesiastica sive civilis quandoque obligant [sic] ad mortale, quandoque ad veniale. Probatur hoc: Nam lex divina et naturalis habent maiorem auctoritatem quacumque lege humana; sed lex divina et naturalis non semper obligant ad mortale, sed quandoque ad veniale, ut patet de prohibitione mendacii et verbi ociosi; ergo.

Secunda Propositio: Potissimum signum ad dignoscendum quando lex obligat ad mortale et quando ad veniale, sumitur ex parte materiae, quae si fuerit gravis, lex obligat ad mortale; si levis, ad veniale. Id quod verum habet non solum in lege humana, sed in omni lege sive divina sive naturali. Hoc patet facillime: nam non est credendum legislatorem in re levissima velle obligare homines ad malum inter omnia gravissimum, ut est mortale, nisi cum rem praecipit aut valde necessariam aut maxime **(f. 163v)** utilem. Hinc sequitur ut in quacumque lege humana aut divina praecipiatur actio omnino necessaria aut prohibeatur actio quae inducit grave nocumentum proximo aut reipublicae, vel in universum est contra caritatem Dei vel proximi, tale praeceptum obligat ad mortale quibuscumque sub verbis feratur, ut contingit in lege ecclesiastica de auditione Missae et ieiunio Quadragesimae, et in lege naturali et divina de homicidio, adulterio, etc. Patet hoc: quia id omnes sapientes veluti grave suscipiunt vel quod est necessarium vel valde utile vel quod est contra caritatem Dei aut proximi. Contra vero, quibuscumque verbis praecipiatur aut prohibeatur quod vel non omnino necessarium est ipsi reipublicae aut singulis hominibus nec est valde utile aut contra caritatem, cum non sit materia gravis sed levis, non nisi ad veniale obligabit, ut de non dicendis verbis ociosis aut de dicenda Ave Maria iuxta ecclesiasticam consuetudinem post completorium ad cymbali signum, et de non ferendis sericis ornamentis, etc.

Tertia propositio: Post materiae cognitionem, ad dignoscendum quando lex obliget ad mortale et quando ad veniale, maxime conducit considerare poenam latam in lege. Probatur: quia pro transgressione levium leges iustae non solent infligere graves poenas; ergo signum est quod cum poena legis est gravis, culpa sit gravis, et cum poena est levis, culpa sit levis. Vide Caietanum opus [sic] de obligatione praecepti tomo 2, fo. 59 et II. II, q. 186, a. 9.

Quarta Propositio: Pensari etiam potest praecepti gravitas, an videlicet sit mortalis aut venialis culpa ad quam lex obligat, post gravitatem materiae aut poenae, ex aliis duobus: vel ex verbis quibus praeceptum conficitur vel ex subditorum voluntate qui legem suscipiunt. Patet hoc: nam verba legis sunt signa quae voluntatem intentionemque legislatoris exprimunt et materiae qualitatem insinuant. Voluntas etiam subditorum potest se obligare etiam cum dubium sit an grave quid sit quod lege praeci-

pit; ergo veluti signa sunt quibus cognoscatur an lex ad mortale crimen obliget an ad veniale. Quo fit primo, ut merito receptum sit ut quotiescumque in iure ecclesiastico invenitur Praecipimus, In virtute sanctae obedientiae, signum sit obligare legem ad mortale, quia semper contingit ut his verbis ius non utatur nisi in materia gravi. Quo fit (f. 164) Quo fit 2.º ut ex communi receptione et communi voluntate Fratrum Minorum qui receperunt ut quotiescumque in Regula D. Francisci invenitur hoc verbum Praecipimus ibi sit speciale praeceptum, obligentur ad observandum sub mortali. Vide d. Thomam I. II, q. 88 per totam quaestionem qui videtur huius esse sententiae. Et hoc ipsum definitur ca. Ubi supra.

Unde ad primum argumentum respondetur idcirco Fratres Minores recepisse velut praeceptum ubicumque in Regula ponitur hoc verbum Praecipimus, quia receperunt illud velut gravem materiam; de qua etiamsi esset dubium an gravis esset, sua voluntate ad servandum illud velut praeceptum se astrinxerunt, idque ita receperunt auctoritate summi Pontificis. Ad secundum respondetur negando antecedens, quia excommunicatio non potest fieri nisi pro materia gravi peccati mortalis; unde qui pro levibus eam ferunt graviter peccant.

Ex his primo sequitur quod praecepta quae religiosis imponunt praelati sui circa res leves, si adiungatur aliqua circumstantia gravis, obligant ad mortale, ut cum ponitur praeceptum ne quis ingrediatur talem domum, utpote infamiae nota maculatam obliget ad mortale, quia etsi ingressus in se domum laici sit quid leve, tamen quod religiosus eam ingrediatur postquam eam infamiae nomine taxatam fuerit compertam aut postquam ipse de mala familiaritate est suspectus, res gravis est admodum. Ceterum, si praeceptum esset pro re levissima impositum, non obligaret ad mortale, quia oportet ut lex sit iusta ordinetur ad bonum commune, quod non fit in rebus levissimis. 2.º sequitur quod si quis votum emitteret circa rem levem non obligaretur quemadmodum leges de re levi latae non obligant. Quod si quis vellet defendere ut nonnulli defendunt, votum etiam de re levi obligare, non ob id contra ea quae definimus quicquam sequitur; nam non eadem ratio de lege voti et de lege humana. Lex enim humana iuxta materiae qualitatem obligat; at quia votum proficiscitur ex voluntate voventis nihil vetat si ipsemet se ad id vellet obligare ad quod humana lex non eum posset obligare. Nec demum contra ea quae diximus militat id quod de praecepto primo parenti imposito solet adduci quod de re levissima statutum fuisse videtur; nam esto ita se res haberet illud potuit Deus facere quippe qui vitae auctor est et vitae et mortis dominus. Sed verum fateamur quamquam licet illius ligni esus in se res levis esse videretur, gravissima tamen circumstantia fuit adiuncta (f. 164v) ut scilicet experiretur Deus eius obedientiam in re minima; quamvis minimum esse non possit quicquid Deus iusserit, sed potius gravissimum etsi a nobis ignorantibus forte id non appareat.

Sed iam de quibusdam civilium legum generibus dicendum venit quomodo obligent et ad quid. Et primum Dubium est de silvis et montibus...

II

Para ilustrar de alguna manera la transmisión de ideas y textos que se observan en toda la Escuela Salmantina, nos ha parecido bueno transcribir, según el orden cronológico que nos parece más probable, una serie de textos que se refieren al mismo asunto. Primero los damos en su totalidad; después, los ponemos en lecturas paralelas. Las Siglas que usamos son:

V 1	=	VITORIA, *Relectio de Potestate civili.*
V 2	=	VITORIA, In I. II, q. 96, a. 4 *Ottob.* 1000
S 1	=	SOTO, In I. II, q. 96, a. 4 *Ottob.* 782
V 3	=	VITORIA, In I. II, q. 96, a. 4 *Ottob.* 4630
B	=	BARRON, *In I. II*, q. 96, a. 4 *Ottob.* 1041
C	=	CUEVAS, In I. II, q. 96, a. 4 *Ottob.* 1050 *II*
S 2	=	SOTO, *De iustitia et iure.*
G	=	GALLO, In I. II, q. 96, a. 4 *Ottob.* 1004
M	=	MEDINA, *Commentarii in I. II*, q. 96, a. 4

Vitoria, Relectio de Potestate civili, n. 16

Primo, quia alias sequeretur saecularem potestatem esse spiritualem, si obligat in foro conscientiae.

Secundo, quia finis reipublicae et potestatis saecularis solum est aliquid temporale, puta pacificus status, civiumque convictus; sed hoc nihil ad conscientiam; ergo.

Tertio, quia esset omnino potestas saecularis altera parte manca, nam obligaret et non posset absolvere.

Quarto, quia tunc puniretur quis bis pro peccato: nam in hoc mundo punirent principes, in alio autem Deus.

Quinto, non potest imponere poenam spiritualem; ergo nec obligare ad culpam, cum non videatur maior ratio de uno quam de alio.

Sexto, nam vel est in potestate principis non obligare ad culpam, aut obligare. Si primum, contra, quia praelati spirituales possunt non obligare, ut patet in religionibus. Si secundum, quomodo ergo constabit quando velint obligare, cum ipsi non explicent?

(Ed. Lyon, 1587, p. 114)

Vitoria, q 96, a 4, Ottob. 1000, f. 266v

Primum omnium, quia magis dubitatur de legibus civilibus quam pontificiis, ideo de illis quaeritur an obligent in foro conscientiae. Et videtur quod non.

1.º quia sequeretur quod potestas regia esset vere spiritualis, sicut potestas Papae. Consequens autem est falsum, quia per hoc distinguuntur potestas regia et pontificia, quia una est spiritualis, alia non. Consequentia probatur: quia habet effectus pure spirituales, si potest ligare animas. Secundo, quia finis legis civilis est solum beatitudo naturalis, non supernaturalis, sicut pontificia; ergo. Tertio, quia mirabile est: potestas civilis non potest absolvere a peccato; ergo nec obligare ad illud. 4.º arguitur: sequeretur quod puniretur quis bis in idipsum pro una sola culpa. Patet, quia puniet me rex temporaliter, et ultra ad poenam spiritualem obligor; ergo. 5.º arguitur: quia nullus potest obligare ad culpam quam ipse non potest punire, sicut non potest poena excomunicatione quae est poena spiritualis. 6.º: vel est in potestate regis quod tales leges obligant in foro conscientiae vel non; (f. 267r) sicut est in potestate praelatorum qui possunt facere quod obliget ad poenam solum, ut constitutiones nostrae. Si primum, quid ergo plus habet papa quam rex? Et dato quod sit ita, interpretandae sunt leges in mitiorem partem, scilicet quod non obligent. Si secundum, risibile est quod non possit.

In oppositum sine dubio est veritas...

Soto, q. 96, a.4 Ottob. 782, f. 202v

Sed de lege civili licet sit etiam verum non est tamen perspicuum.

Nam est primum argumentum: quia obligare ad mortale videtur potestas spiritualis, puta ligare animas sub poena inferni. Et tunc non distingueretur potestas civilis ab ecclesiastica, et in hoc distinguitur: quod una est spiritualis et non alia.

2.º quia potestas civilis non habet auctoritatem remittendi peccata; ergo videtur quod neque possit obligare ad peccatum. Nam ecclesiastica quae habet unum nimirum si habeat alium; est mirum quod possit tendere in infernum et non liberare.

3.º quia finis proprius potestatis civilis est temporalis status reipublicae; ergo videtur quod non se extendat ad poenam aeternam.

Et quartum argumentum: quia non videtur posse obligare ad poenam quam non potest infligere, neque ad culpam quam non potest punire. Sed non potest potestas saecularis punire culpam in foro conscientiae sicut spiritualis.

Et ultimo argumentatur pro declaratione materiae: quia vel est in potestate principis obligare ad peccatum quando voluerit vel non est in potestate sua, sed obligatio sequitur ex natura legis. Si dicatur primum, ergo videtur quod nunquam obliget illo modo, quia nunquam exprimit in sua lege quod obliget ad peccatum; si dicatur secundum, quod sequitur ex natura legis, sequitur quod non posset facere rex legem quae non obligaret ad peccatum: quod est durum, nam in ordine nostro sunt tales leges.

His non obstantibus est vera opinio sancti Thomae...

Vitoria, q. 96, a 4 Vat. 4630, f. 274v

2.° dubitatur: An lex humana civilis obliget in foro conscientiae. Et sunt rationes pro parte negativa.

Nam alias sequeretur quod potestas civilis non differret a potestate ecclesiastica. Patet consequentia: quia sicut potestas ecclesiastica obligat, potest etiam per se obligare civilis; ergo non differunt quantum ad hoc, et ita quantum ad hoc sequitur quod tantam potestatem habet princeps saecularis quam spiritualis.

Etiam: Visum est supra, quod leges civiles ordinantur solum ad bonum materiale reipublicae; ergo non possunt obligare ad aliquid spirituale sicut est culpa.

Etiam: Nullus potest obligare ad culpam aut poenam quam non potest punire. **(f. 275r)** Sed legislatores humani non possunt inferre poenam purgatorii aut inferni; ergo. Et confirmatur: nam dicere quod aliqua lex obligat ad culpam est dicere quod transgressor illius legis incurrat; sed rex non potest dare nobis poenam inferni.

Etiam: Eius est ligare cuius est solvere; sed legislator humanus non potest absolvere a culpa; ergo neque potest obligare ad culpam; ergo.

His non obstantibus ponimus oppositam conclusionem...

Barrón, q. 96, a.4 Ottob. 1041, f. 291v

Contra ista argumentatur:

Omnis potestas obligans sub peccato est spiritualis; sed civilis non est spiritualis; ergo illa non potest ad mortale vel veniale obligare. Respondeo maiorem esse falsam...

Secundum argumentum: Ad legem civilem non pertinet quod homines non peccent. Nego antecedens.

Tertium: Nulla potestas humana potest a peccato absolvere; ergo nec obligare sub peccato. Respondeo...

Quartum : Nulla lex humana potest infligere poenam debitam mortali; ergo non obligat sub mortali. Responde a S. Th...

Quintum argumentum: lex civilis potest obligare in conscientia; ergo habet immediatam potestatem in conscientia, et per consequens nulla videtur differentia inter civilem et ecclesiasticam potestatem. Respondeo...

Cuevas, q. 96, a 4 Ottob. 1050 II, f. 372r

Dubium secundum est de lege civili.

Et videtur quod non obliget in foro conscientiae, quia obligatio in foro conscientiae oritur ex potestate spirituali, quam non habet civilis; ergo.

2.º quia finis legis civilis est humanus et politicus qui ad peccatum obligare non videtur.

3.º etiam, quia potestas humana non habet remittendi peccata; ergo nec ligandi peccatis, quia alias esset irrationalis et impia potestas quae potest ligare et non solvere.

(f. 372v) 4.º quia contra rationem videtur quod aliquis obliget ad culpam cum non possit infligere poenam pro illa culpa.

Ultimo, quia vel illa lex obligat ex natura sua vel ex beneplacito legislatoris. Non primum, quia sic omnes leges obligarent, quod falsum est, ut patet in nostris legibus et constitutionibus; nec secundum, quia nunquam est talis intentio in legislatore: solum enim intendit suae reipublicae providere.

[Et etiam, quia leges poenales possunt esse sine culpa; ut patet in nostris constitutionibus; ergo poena sufficere debet; nec cum culpam contrahere sit odiosum, debet ampliari, sed restringi et declarari quod solum obligent ad poenam nec tantum malum incurrant contra facientes.]

Soto, De iustitia et iure, 1.1, q.6, a.4

[...] At vero de potestate civili non est tanto robore conclusio firma, quin sint in contrarium argumenta nonnulla. Primum : obligare ad culpam in foro conscientiae, cum animas vulneret, videtur spiritualis potestas, qualis in ecclesia est, non autem in potestate civili. Secundo, potestas civilis non illucusque protenditur ut possit peccata remittere: consequens ergo apparet ut neque possit peccata coniicere. Iniquum enim censere quis posset ut qui religare nequit, ligare valeat; ecclesia namque utrumque potest. Tertio, finis proximus (f. 18v) civilis potestatis est temporarius reipublicae status; ergo ad aeterna supplicia non se dilatat. Quarto, Potestas quae in conscientia reum culpae punire nequit aeterna poena non potest sub reatu talis culpae obligare; potestas autem civilis in foro conscientiae nullam potest imponere poenam, sicuti spiritualis, quae illas in sacramento discernit poenas, quas si hic non persolveris, patieris in altero saeculo. Postremo arguitur ut articulus nervusque materiae detegatur: Aut obligatio ad cul-

pam est in arbitrio principis ferentis legem, aut praeter suam voluntatem sequitur ex natura legis. Si prius dederis, fit ut nunquam lex civilis obliget sub reatu culpae, quia nulla est lex quae talem circumstantiam exprimat. Si autem posterius concesseris, scilicet ut obligatio sequatur ex natura legis consequitur ut princeps nullam possit condere legem quae non obliget sub reatu culpae, quod tamen creditu durum est, quando quidem in religionibus, praecipue in nostra, multae sunt leges nullo nos ligantes culpae reatu.

Verumtamen his nihil obstantibus...

(Ed. Lyon, 1580, f. 18r-v)

Gallo, q. 96, a.4 Ottob. 1004, f 214r

Sed probatur maioribus argumentis quod lex civilis non obliget ad culpam in foro animae.

Nam potestas civilis non est spiritualis, ut plane constat; ergo non pertinet ad forum animae spirituale.

Deinde, finis potestatis civilis est solum aliquid temporale nimirum status reipublicae tranquillus et civium convictus; sed hoc nihil ad forum animae spirituale; ergo.

3.º potestas civilis non potest ponere poenam spiritualem ut aperte constat; ergo non potest obligare in foro animae spirituali.

4.º si posset obligare ad culpam esset omnino manca et imperfecta, nam posset ligare et non solvere.

5.º si princeps saecularis posset obligare ad culpam suis legibus vel esset in potestate sua non obligare vel hoc non esset in sua potestate. Non potest dici hoc secundum, nam etiam praelati ecclesiastici aliquando non obligant ad culpam suis legibus; nec vero potest dici primum, nam semper esset dubium an obligent ad culpam in foro conscientiae; nunquam enim illud in suis legibus explicant.

Medina, I. II, q. 96, a.4

Sed probatur maioribus argumentis quod lex civilis non obliget ad culpam in foro animae.

Nam potestas civilis non est spiritualis, ut plane constat; ergo non pertinet ad forum animae spirituale.

Deinde, finis potestatis civilis est bonum aliquod temporale nimirum salus reipublicae, tranquillitas et convictus civium; sed hoc nihil ad forum animae spirituale; ergo.

3.º potestas civilis non potest ponere poenam spiritualem ut aperte constat; ergo non potest obligare in foro animae spirituali.

4.º si posset obligare ad culpam esset omnino manca et imperfecta, nam posset obligare et non posset solvere.

Ultimo, si princeps saecularis posset obligare ad culpam suis legibus vel esset in potestate sua obligare vel non; hoc secundum dici non potest: nam etiam praelati ecclesiastici suis legibus aliquando non obligant ad culpam. Neque vero primum dici potest, nam semper esset dubium an obligent ad culpam in foro conscientiae; nunquam enim illud in suis legibus declarant.

(Ed. Venecia, 1510, p. 509)

V 1 Primo, quia alias sequeretur saecularem potestatem esse spiritualem, si obligat in foro conscientiae.

V 2 Primo, quia sequeretur quod potestas regia esset vere spiritualis, sicut potestas Papae. Consequens autem est falsum, quia per hoc distinguuntur potestas regia et pontificia, quia una est spiritualis, alia non. Consequentia probatur: quia habet effectus pure spirituales, si potest ligare animas.

S 1 Nam est primum argumentum: quia obligare ad mortale videtur potestas spiritualis, puta ligare animas sub poena inferni. Et tunc non distingueretur potestas civilis ab ecclesiastica, et in hoc distinguitur: quod una est spiritualis et non alia.

V 3 Nam alias sequeretur quod potestas civilis non differret a potestate ecclesiastica. Patet consequentia: quia sicut potestas ecclesiastica obligat, potest etiam per se obligare civilis; ergo non differunt quantum ad hoc, et ita quantum ad hoc sequitur quod tantam potestatem habet princeps saecularis quam spiritualis.

B Omnis potestas obligans sub peccato est spiritualis; sed civilis non est spiritualis; ergo illa non potest ad mortale vel veniale obligare. Respondeo maiorem esse falsam (1).

C quia obligatio in foro conscientiae oritur ex potestate spirituali, quam non habet civilis; ergo.

S 2 Primum: obligare ad culpam in foro conscientiae, cum animas vulneret, videtur spiritualis potestas, qualis in ecclesia est, non autem in potestate civili.

G Nam potestas civilis non est spiritualis, ut plane constat; ergo non pertinet ad forum animae spirituale.

M Nam potestas civilis non est spiritualis, ut plane constat; ergo non pertinet ad forum animae spirituale.

---

(1) B. Quintum argumentum: Lex civilis potest obligare in conscientia; ergo habet immediatam potestatem in conscientia, et per consequens nulla videtur differentia inter civilem et ecclesiasticam potestatem. Respondeo...

V 1 Secundo, quia finis reipublicae et potestatis saecularis solum est aliquid temporale, puta pacificus status, civiumque convictus; sed hoc nihil ad conscientiam; ergo.

V 2 Secundo, quia finis legis civilis est solum beatitudo naturalis, non supernaturalis, sicut pontificia; ergo.

S 1 3.º quia finis proprius potestatis civilis est temporalis status reipublicae; ergo videtur quod non se extendat ad poenam aeternam.

V 3 Etiam: Visum est supra, quod leges civiles ordinantur solum ad bonum materiale reipublicae; ergo non possunt obligare ad aliquid spirituale sicut est culpa.

B Secundum argumentum: Ad legem civilem non pertinet quod homines non peccent. Nego antecedens.

C 2.º quia finis legis civilis est humanus et politicus qui ad peccatum obligare non videtur.

S 2 Tertio, finis proximus / civilis potestatis est temporarius reipublicae status; ergo ad aeterna suplicia non se dilatat.

G Deinde, finis potestatis civilis est solum aliquid temporale nimirum status reipublicae tranquillus et civium convictus; sed hoc nihil ad forum animae spirituale; ergo.

M Deinde, finis potestatis civilis est bonum aliquod temporale nimirum salus reipublicae tranquillus et civium convictus; sed hoc nihil ad forum animae spirituale; ergo.

V 1 Tertio, quia esset omnino potestas saecularis altera parte manca, nam obligaret et non posset absolvere.

V 2 Tertio, quia mirabile est: potestas civilis non potest absolvere a peccato; ergo nec obligare ad illud.

S 1 2.° quia potestas civilis non habet auctoritatem remittendi peccata; ergo videtur quod neque possit obligare ad peccatum. Nam ecclesiastica quae habet unum nimirum si habeat alium; est mirum quod possit tendere in infernum et non liberare.

V 3 Etiam: Eius est ligare cuius est solvere; sed legislator humanus non potest absolvere a culpa; ergo neque potest obligare ad culpam; ergo.

B Tertium. Nulla potestas humana potest a peccato absolvere; ergo nec obligare sub peccato. Respondeo...

C 3.° etiam, quia potestas humana non habet remittendi peccata; ergo nec ligandi peccatis, quia alias esset irrationalis et impia potestas quae potest ligare et non solvere.

S 2 Secundo, potestas civilis non illucusque protenditur ut possit peccata remittere: consequens ergo apparet ut neque possit peccata coniicere. Iniquum enim censere quis posset ut qui religare nequit, ligare valeat: ecclesia namque utrumque potest.

G 4.º si posset obligare ad culpam esset omnino manca et imperfecta, nam posset obligare et non solvere.

M 4.° si posset obligare ad culpam esset omnino manca et imperfecta, nam posset obligare et non posset solvere.

V 1 Quinto, Non potest imponere poenam spiritualem; ergo nec obligare ad culpam, cum non videatur maior ratio de uno quam de alio.

V 2 5.º arguitur: quia nullus potest obligare ad culpam quam ipse non potest punire, sicut non potest poena excommunicatione quae est poena spiritualis.

S 1 Et quartum argumentum: quia non videtur posse obligare ad poenam quam non potest infligere, neque ad culpam quam non potest punire. Sed non potest potestas saecularis punire culpam in foro conscientiae sicut spiritualis.

V 3 Etiam: Nullus potest obligare ad culpam aut poenam quam non potest punire. [f. 275r] Sed legislatores humani non possunt inferre poenam purgatorii aut inferni; ergo. Et confirmatur: nam dicere quod aliqua lex obligat ad culpam est dicere quod transgressor illius legis incurrat; sed rex non potest dare nobis poenam inferni.

B Quartum, Nulla lex humana potest infligere poenam debitam mortali; ergo non obligat sub mortali. Responde ex S. Th...

C [f. 372v] 4.° quia contra rationem videtur quod aliquis obliget ad culpam cum non possit infligere poenam pro illa culpa.

S 2 Quarto. Potestas quae in conscientia reum culpae punire nequit aeterna poena non potest sub reatu talis culpae obligare; potestas autem civilis in foro conscientiae nullam potest imponere poenam, sicuti spiritualis, quae illas in sacramento discernit poenas quas si hic non persolveris, patieris in altero saeculo.

G 3.º potestas civilis non potest ponere poenam spiritualem ut aperte constat; ergo non potest obligare in foro animae spirituali.

M 3.º potestas civilis non potest ponere poenam spiritualem ut aperte constat; ergo non potest obligare in foro animae spirituali.

V 1 Sexto, nam vel est in potestate principis non obligare ad culpam aut obligare. Si primum, contra, quia praelati spirituales possunt non obligare, ut patet in religionibus. Si secundum, quomodo ergo constabit quando velint obligare, cum ipsi non explicent?

V 2 6.º: vel est in potestate regia quod tales leges obligent in foro conscientiae vel non; [f. 267] sicut est in potestate praelatorum qui possunt facere quod obligent ad poenam solum, ut constitutiones nostrae. Si primum, quid ergo plus habet papa quam rex? Et dato quod sit ita, interpretandae sunt leges in mitiorem partem, scilicet quod non obligent. Si secundum, risibile est quod non possit.

S 1 Et ultimo argumentatur pro declaratione materiae: quia vel est in potestate principis obligare ad peccatum quando voluerit vel non est in potestate sua, sed obligatio sequitur ex natura legis. Si dicatur primum, ergo videtur quod nunquam obliget illo modo, quia nunquam exprimit in sua lege quod obliget ad peccatum; si dicatur secundum, quod sequitur ex natura legis, sequitur quod non posset facere rex legem quae non obligaret ad peccatum: quod est durum, nam in ordine nostro sunt tales leges.

His non obstantibus est vera opinio sancti Thomae... [f. 203]

C Ultimo, quia vel illa lex obligat ex natura sua vel ex beneplacito legislatoris. Non primum, quia sic omnes leges obligarent, quod falsum est, ut patet in nostris legibus et constitutionibus; nec secundum, quia nunquam est talis intentio in legislatore: solum enim intendit suae reipublicae providere.

S 2 Postremo arguitur ut articulus nervusque materiae detegatur: Aut obligatio ad culpam est in arbitrio principis ferentis legem, aut praeter suam voluntatem sequitur ex natura legis. Si prius dederis, fit, ut nunquam lex civilis obliget sub reatu culpae, quia nulla est lex quae talem circumstantiam exprimat. Si autem posterius concesseris, scilicet ut obligatio sequatur ex natura legis consequitur ut princeps nullam possit condere legem quae non obliget sub reatu culpae, quod tamen creditu durum est, quandoquidem in religionibus, praecipue in nostra, multae sunt leges nullo nos ligantes culpae reatu.

Verumtamen his nihil obstantibus... [f. 18 r-v].

G 5.º si princeps saecularis posset obligare ad culpam suis legibus, vel esset in potestate sua non obligare vel hoc non esset in sua potestate. Non potest dici hoc secundum, nam etiam praelati ecclesiastici aliquando non obligant ad culpam suis legibus; nec vero potest dici primum, nam semper esset dubium an obligent ad culpam in foro conscientiae; nunquam enim illud in suis legibus explicant.

M Ultimo, si princeps saecularis posset obligare ad culpam suis legibus, vel esset in potestate sua obligare vel non; hoc secundum dici non potest: nam etiam praelati ecclesiastici suis legibus aliquando non obligant ad culpam. Neque vero primum dici potest, nam semper esset dubium an obligent ad culpam in foro conscientiae; nunquam enim illud in suis legibus declarant.

V 1 Quarto, quia tunc puniretur quis bis pro peccato: nam in hoc mundo punirent principes, in alio autem Deus.

V 2 4.º arguitur: sequeretur quod puniretur quis bis in idipsum pro una sola culpa. Patet, quia puniet me rex temporaliter, et ultra ad poenam spiritualem obligor; ergo.

C *[Al margen]* Et etiam, quia leges poenales possunt esse sine culpa, ut patet in nostris constitutionibus; ergo poena sufficere debet; nec cum culpam contrahere sit odiosum, debet ampliari, sed restringi et declarari quod solum obligent ad poenam, nec tantum malum incurrant contra facientes.

INDICE DE LOS MANUSCRITOS TRANSCRITOS

FRANCISCO DE VITORIA, O. P.

I. II, q. 72, a. 5 : Ottob. lat. 1000, ff. 124v-125v ... 166
Vat. lat. 4630, ff. 208v-210r ... 172
I. II, q. 88, aa. 1 s.: Ottob. lat. 1000, ff .156v-158r ... 169
Vat. lat. 4630, ff. 261v-263r ... 174
I. II, q. 96, a. 4: Vat. lat. 4630, f. 275v ... 176

VICENTE BARRON, O. P.

I. II, q. 72, a. 5 : Ottob. lat. 1041 II, ff. 230v-231r ... 178
I. II, q. 88, aa. 1 s.: Ottob. lat. 1041 II, ff. 272v-275r ... 179
I. II, q. 96, a. 4 : Ottob. lat. 1041 II, ff. 290v-294r ... 182

MELCHOR CANO, O. P.

I. II, q. 72, a. 5 : Ottob. lat. 1050 II, ff. 299v-301r ... 185

DOMINGO DE LAS CUEVAS, O. P.

I. II, q. 96, a. 4 : Ottob. lat. 1050 II, ff. 373v-374v ... 188

DOMINGO DE SOTO, O. P.

I. II, q. 88, a. 2 : Ottob. lat. 782, ff. 233r-234r ... 190
I. II, q. 96, a. 4 : Ottob. lat. 782, ff. 202r-204r ... 192

PEDRO DE SOTOMAYOR, O. P.

I. II, q. 72, a. 5 : Vat. lat. 4634, ff. 287r-290v ... 194
I. II, q. 88, a. 1 : Vat. lat. 4634, ff. 390v-393v ... 197

JUAN GALLO, O. P.

I. II, q. 72, a. 5 : Ottob. lat. 1004, ff. 72r- 74r ... 201
I. II, q. 88, : Ottob lat. 1004, ff. 160v-164r. ... 205
Ottob. lat. 1022, ff. 204r-204v ... 205

ANONIMO I

I. II, q. 72, a. 5 : Ottob. lat. 289, ff. 111v-112r ... 212
I. II, q. 88, a. 1 : Ottob. lat. 289, f. 143r-v ... 213

ANONIMO II

I. II, q. 96, a. 4 : Ottob. lat. 289, ff. 162r-164v ... 215

SIGLAS

Ant	Antonianum
ArchAg	Archivo Agustiniano
Carm	Carmelus
CdD	Ciudad de Dios
CienTom	Ciencia Tomista
EDoc	Euntes Docete
EphMar	Ephemerides Mariologicae
EphThLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses
Est	Estudios
EstEcl	Estudios Eclesiásticos
EstFil	Estudios Filosóficos
EstFr	Estudios Franciscanos
EtFranc	Etudes Franciscaines
FrancStud	Franciscan Studies
FreibZtPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
Manr	Manresa
MiscCom	Miscellanea Comillas
MHSI	Monumenta Historica Soc.Iesu
Pens	Pensamiento
RevArchBiblMus	Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos
RevAscMyst	Revue d'Ascétique et de Mystique
RevEspT	Revista Española de Teología
RevHistEccl	Revue d'Histoire Ecclésiastique
Salm	Salmanticensis
ScrVict	Scriptorium Victoriense
Soph	Sophia
ThGl	Theologie und Glaube
VerVid	Verdad y Vida

BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

por

J. A. DE ALDAMA, S. I.

Alonso de Madrid

1. FIDELE DE ROS, O. F. M. CAP., *Alonso de Madrid et Melquiades*: RevAscMyst 30 (1954) 29-37.

2. FIDELE DE ROS, O. F. M. CAP., *Aux sources du "Combat spirituel": Alonso de Madrid et Laurent Scupoli*: RevAscMyst 30 (1954) 117-139.

1. En un texto enigmático de Cordeses se asocian Alonso de Madrid con su *Arte para servir a Dios* y un pretendido Melquiades, de quien nadie sabe nada. El autor descifra el enigma. El tal Melquiades no es otra cosa que el libro de las *Revelaciones* de Santa Matilde.

2. El *Arte para servir a Dios*, fuente del *Combate Espiritual* de Scupoli.

Cayetano

1. A. HOFFMANN, O. P., *Das Gutachten Cajetans "De Conceptu B. Mariae Virginis ad Leonem X Pontificem Maximum"*: FreibZtPhTh 1 (1954) 179-199.

2. U. DEGL' INNOCENTI, O. P., *Capreolo d'accordo col Gaetano a proposito della personalita?*: EDoc 7 (1954) 168-203.

1. Exposición de las ideas principales del famoso parecer dado por el Cardenal Cayetano al Papa sobre la Inmaculada.

2. Responde al artículo de Quarello (cf. ArchTeolG 16 [1953] 420 s.), manteniendo sus posiciones precedentes: hay verdadera oposición entre Capréolo, que pone el constitutivo formal del supuesto «in actu essendi substantiali», y Cayetano, que lo pone en una entidad posterior.

Erasmo

B. LLORCA, S. I., *Erasmo y España*: Salm 1 (1954) 183-197.

Observaciones críticas a la versión española de la obra de M. Bataillon.

Trento

1. L. Kruse, *Die Conceptio Immaculata auf dem Konzil von Trient*: ThGl 44 (1954) 161-185.

2. J. Sagüés, S. I., *Trento y la Inmaculada. Naturaleza del dogma mariano*: EstEcl 28 (1954) 323-367.

3. P. Pas, *La doctrine de la double justice au Concile de Trente*: EphThLov 30 (1954) 4-53.

4. L. M. Poliseno, O. C., *I Carmelitani e la certezza dello stato di grazia nel Concilio Tridentino*: Carm 1 (1954) 111-144.

5. E. F. Latko, O. F. M., *Trent and Auricular Confession*: FrancStud 14 (1954) 3-33.

6. C. Gutiérrez, S. I., *Una edición española en 1553 de los decretos conciliares tridentinos*: Est Ecl 28 (1954) 73-105.

1. Estudio detallado de las discusiones a que dió lugar en Trento la cuestión de la Inmaculada, y significación de la famosa cláusula tridentina en la historia de los dogmas.

2. Siguiendo las enseñanzas tridentinas sobre el pecado original y las posteriores explicaciones teológicas, investiga el autor el sentido del privilegio concedido a Nuestra Señora en su concepción.

3. Exposición detallada de las discusiones que originó en Trento la teoría de la doble justicia hasta llegar a su condenación en el decreto de la sesión sexta.

4. En el problema debatido en Trento sobre la certeza de la justificación, estudia entre los Padres del Concilio a Nicolás Audet y Baltasar Limpo; entre los teólogos menores, a Vicente di Leona, Angel dei Papi, Nicolás Taborello, Guillermo Proc, Francisco Vita y Juan B. Rovereto.

5. Estudio sobre el canon sexto *De Paenitentia*, con las discusiones que suscitó su redacción y los antecedentes doctrinales en que históricamente debe encuadrarse.

6. Describe detalladamente el autor una edición española desconocida de los decretos tridentinos de la segunda convocatoria conciliar. Se hizo en Zaragoza el año 1553.

S. Ignacio de Loyola

1. M. Olphe-Galliard, S. I., *La lettre de Saint Ignace de Loyola sur la vertu d'obéissance*: RevAscMyst 30 (1954) 7-28.

2. A. Suquía, *La Santa Misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola: la Misa del Nombre de Jesús*: ScrVict 1 (1954) 72-99.

3. J. Calveras, S. I., *El origen de los Ejercicios según el P. Nadal*: Manr 26 (1954) 263-288.

1. Estudia el autor la famosa carta de San Ignacio sobre la obediencia, señalando al final su actualidad.

2. Continuando las conclusiones de su obra anterior (cf. ArchTeolG 14 [1951] 292), insiste el autor en el valor de la «apropiación» para comprender el influjo de la liturgia en la espiritualidad ignaciana. Estudia los Misales posiblemente usados por el Santo, y en ellos particularmente, la Misa del Nombre de Jesús, tan familiar a San Ignacio, como ejemplo de dicha «apropiación».

3. Se discute en este artículo el verdadero sentido de un texto de Nadal sobre la redacción de los Ejercicios, encuadrándole en lo que dice el mismo autor sobre la estancia de San Ignacio en Monserrat y Manresa.

Tapper

J. ETIENNE, *Ruard Tapper, interprête de la pensée protestante sur le sacrement de pénitence*: RevHistEccl 49 (1954) 770-807.

Tapper es realmente objetivo al exponer la doctrina protestante sobre el sacramento de la penitencia, como se puede comprobar con los textos de Lutero, Mélanchton, Calvino y Bucero, aducidos por el autor.

Bayo

F. CLAEYS BOUUAERT, *La soumission de Michel Baius fut-elle sincère?*: EphThLov 30 (1954) 457-464.

Bayo en su foro interno siguió creyendo que sus opiniones eran seguras y rectas. En el foro externo parece que después de la publicación de la Bula de 1567, no defendió ni enseñó exprofesso sus ideas.

Santa Teresa de Jesús

SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*. Edic. del P. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D. vol. II, Madrid (B. A. C. 120), XVII-1046 p.

En este segundo tomo de las Obras de Santa Teresa, se nos da ante todo, el *Camino de perfección*, en texto que puede llamarse nuevo por consignarse separadamente el texto primitivo del ms. del Escorial y el definitivo del ms. de Toledo. Siguen las *Moradas*, cuya edición está basada directamente en los originales de la Santa. «Cuentas de conciencia» ha llamado el editor a las *Relaciones* y *Mercedes*, escritas por Santa Teresa para sus confesores o para anotar brevemente algunos favores divinos. Se toman del códice de Avila. Con el nombre de «Apuntamientos» ha recogido el editor una serie de papeles sueltos de la Santa. Las «Meditaciones sobre los Cantares» también se nos dan aquí en su doble redacción, después de discutida la fecha de composición del librito. Siguen las *Exclamaciones*. Para la edición de las *Fundaciones* se ha hecho una nueva revisión del original teresiano. Finalmente se editan las *Constituciones*, la *Visita de Descalzas*, los *Avisos*, el *Desafío Espiritual*, el *Vejamen*, las *Poesías* y las *Ordenanzas a una cofradía*.

Maldonado

1. J. DE MALDONADO, S. I., *Comentarios a los cuatro Evangelios*. Vol. III, *Evangelio de San Juan*. Traducción, introducción y notas de L. M.ª JIMÉNEZ FONT S. *I. Madrid* (B. A. C. 112), VII-1054 p.

2. J. I. TELLECHEA, *El argumento de Padres y la Inmaculada, según el P. Maldonado, S. I.*: RevEspT 14 (1954) 3-40.

3. J. I. TELLECHEA, *Metodología teológica de Maldonado*: *estudio de su "De constitutione Theologiae"*: ScrVict 1 (1954) 183-255.

4. A. MARRANZINI, S. I., *De theologica methodo Maldonati*: *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Analecta Gregoriana 68) 133-141.

1. Con este tercer tomo se acaba la edición castellana de los Comentarios de Maldonado, hecha por la B. A. C. (cf. ArchTeolG 14 [1951] 295 y 15 [1952] 239 s.). Las características de esta edición, que no pretende ser científica, ya son conocidas. El editor ha puesto una introducción sobre el cuarto Evangelio y ha añadido sobriamente notas que pongan la obra al día.Acaba el volumen con numerosos índices, que dan a la edición una utilidad grandísima.

2. La posición de Maldonado en el tema de la Inmaculada y los SS. Padres, es muy interesante. En su lección de 1573 el célebre Profesor de París, cita como abier-

tamente negativos al PsClemente, San Ambrosio, San Agustín, San Fulgencio, Eusebio Emiseno, San León, Pedro el Diácono, Fausto, San Anselmo, San Bernardo y Santo Tomás. A favor del privilegio mariano no cita ninguno. El año 1555, en su controversia con la Universidad de París, contestó a los testimonios aducidos por ésta. El autor de este artículo utiliza para él los manuscritos inéditos de Maldonado.

3. Después de una breve introducción hictórica, se nos da la edición de la obra de Maldonado *De constitutione Theologiae*, basada en un ms. de la Universidad Gregoriana de Roma, aunque teniendo en cuenta otros tres mss. romanos, uno de Milán y cinco de París. A la edición se antepone un análisis detallado de la doctrina contenida en la obra.

4. Estudia el autor algunas particularidades del método teológico de Maldonado, comparándolo con el de Melchor. Cano y Petavio.

Luis de León

1. A. C. Vega, O. S. A., *Capítulo de una obra inédita de Fr. Luis de León*: CdD 166 (1954) 127-157.

2. M. de la Pinta Llorente, O. S. A., *Fr. Luis de León en las cárceles inquisitoriales*: ArchAg 48 (1954) 5-44.

3. M. de la Pinta Llorente, O. S. A., *Los restos mortales de Fr. Luis de León*: ArchAg 48 (1954) 153-177.

1. Prueba el autor la autenticidad leoniana de unas *Quaestiones variae*, que se conservan en la Biblioteca de la Academia de la Historia, y edita la cuestión 13: «Utrum Christus omnis gratiae causa et nunc sit et in omni rerum statu futurus fuerit». Texto muy interesante por ser una decidida defensa de la llamada tesis escotista sobre el motivo de la Encarnación.

2. Detalles de interés sobre la vida de Fr. Luis de León en la prisión de Valladolid de 1572 a 1575.

3. Descripción y reproducción de varios documentos, existentes en la Universidad de Salamanca, sobre los restos mortales de Fr. Luis de León.

Toledo

B. Santos, *La Santa Madre de Dios, según el Cardenal Toledo*: EstEcl 28 (1954) 533-562.

Expone el autor la doctrina de Toledo sobre la Inmaculada, inmunidad de la concupiscencia y de pecado personal, santidad positiva con su magnífica exposición de la plenitud de gracia en el alma de Nuestra Señora.

Canisio

J. Escudero, S. I., *Canisio por la Inmaculada*: MiscCom 22 (1954) 327-348.

Manera de tratar Canisio el tema de la Inmaculada.

Arias Montano

J. López Toro, *Arias Montano escribe a Justo Lipsio y a Juan Moreto*: RevArchBiblMus 60 (1954) 533-543.

Edición de dos cartas, hasta ahora inéditas, de Arias Montano a Lipsio y a Moreto. Se toman del ms. 8.588 de la Biblioteca Nacional de Madrid, donde se encuentran copiadas por mano de Pedro de Valencia. El editor encuadra ambas cartas en el marco histórico de la vida de Arias Montano. Las cartas datan de los años 1592 y 1597.

Santiago de Autun

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O. F. M. CAP., *Sénèque et le Stoïcisme dans l'oeuvre de Jacques d'Autun, Capucin* (1499-1599): EtFranc 5 (1954) 45-64.

Siguiendo sus estudios anteriores sobre la supervivencia del Estoicismo y su influjo en los tiempor modernos (cf. ArchTeolG 16 [1953] 439, 442), analiza el tema a través de las obras del capuchino francés Santiago de Autun. Su refutación del Estoicismo y su modo de utilizar a Séneca le clasifican bien entre los que el autor agrupa como seguidores de un «Humanismo cristiano».

Molina

J. M.ª DÍEZ-ALEGRÍA, S. I., *¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural?*: Pens 10 (1954) 189-195.

Con ocasión de unas objeciones hechas a su interpretación anterior de Molina (cf. ArchTeolG 15 [1952] 354), examina de nuevo el autor los textos, concluyendo que Molina defendió la obligatoriedad de la ley natural antes de todo precepto, ciertamente en 1570, probabilísimamente en 1593, sin contradecir muy probablemente a esa posición en su tratado póstumo *De Iustitia*.

Azor

F. PUZO, S. I., *El doble sentido literal del P. Juan Azor*: *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Analecta Gregoriana 68) 275-279.

Breve nota sobre un texto en que Azor afirma ser opinión común de los teólogos la multiplicidad del sentido literal bíblico. A pesar de tratarse de un moralista, no de un escriturista, el texto se ha citado numerosas veces.

Báñez

L. GUTIÉRREZ-VEGA, C. M. F., *Domingo Báñez, filósofo existencial*: EstFil 3 (1954) 83-114.

Báñez, es «el metafísico más netamente existencial» del tomismo, después de Santo Tomás. Por eso, «el filósofo de mayor alcance metafísico» dentro del mismo. Expone el autor el sentido directo sobre la existencia, que envuelve toda la doctrina filosófica de Báñez.

Zumel

1. V. MUÑOZ, O. DE M., *Francisco Zumel y la Inmaculada Concepción*: Est 10 (1954) 45-65.

2. V. MUÑOZ, O. DE M., *Nuevos documentos acerca de las controversias "De Auxiliis"*: Salm 1 (1954) 441-449.

1. Zumel defiende la Inmaculada, a la que llega positivamente por el camino de la santidad extraordinaria de María, después de haber resuelto la dificultad proveniente de la universalidad de la redención. Para esta última, retiene la necesidad de admitir el débito.

2. Presenta el autor su libro *Zumel y el Molinismo*, destacando la importancia que para la historia de las controversias de Auxiliis tiene el informe de Zumel por él publicado.

Suárez

1. F. LOPERA, *De divina maternitate in ordine unionis hypostaticae, ad mentem Doctoris Eximii*: EphMar 4 (1954) 67-88.

2. F. DE P. SOLÁ, S. I.., *Doctrina del Doctor Eximio y Piadoso, Francisco Suárez, sobre la Concepción Inmaculada de María*: EstEcl 28 (1954) 501-532.

3. J. ALFARO, S. I., *El progreso dogmático en Suárez*: *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Analecta Gregoriana 68) 95-122.

1. Para Suárez, la verdadera excelencia de la maternidad divina pertenece simplemente al orden de la gracia habitual, aunque en algún sentido pertenezca también al orden de la unión hipostática.

2. Reune el autor y sistematiza la doctrina esparcida por varias obras suarezianas sobre la Inmaculada y cuestiones conexas. Anotaremos que las *Quaestiones de B. Virgine* son 24, como consta del resumen del P. Fabio de Fabiis (cf. ArchTeolG 15 [1952] 293. 337) y del ms. romano en que se han encontrado recientemente. La carta de Suárez a un teólogo sevillano tiene que ser de Enero de 1616.

3. Exposición detallada de la doctrina sureziana sobre el revelado-formal y el revelado-virtual, subrayando con toda razón el papel que en ella juega la infabilidad de la Iglesia como meramente instrumental.

San Lorenzo de Brindis

S. DA VALSANZIBIO, *Aristotele e l'Aristotelismo nel giudizio di S. Lorenzo di Brindisi*: Soph 22 (1954) 82-103.

El gran misionero propugna en sus obras una abierta oposición al aristotelismo, al mismo tiempo que levanta la bandera de una vuelta a Moisés.

Belarmino

S. ALEMANY, C. O., *Prerrogativas del alma de María en San Roberto Belarmino*: EstEcl 28 (1954) 473-500.

Estudia el autor la doctrina del Cardenal Belarmino sobre la Inmaculada en su famoso Voto de 31 de agosto 1617 y en sus demás obras. Privilegios marianos de inmunidad de pecado personal y concupiscencia, y de plenitud de gracia.

S Francisco de Sales

SAN FRANCISCO DE SALES, *Obras selectas*. Edic. preparada por F. DE LA HOZ, S. D. B. Volumen II, Madrid (B. A. C. 127), 1954, XXIII-982 p.

Este segundo tomo de las Obras del Santo Obispo de Ginebra, contiene: *Tratado del amor de Dios, Constituciones y Directorio espiritual de las Religiosas de la Visitación,* 184 fragmentos del *Epistolario*, un pequeño ramillete de cartas enteras. A todo ello se añade el estudio hecho por los editores franceses de las Obras del Santo sobre «San Francisco de Sales, según su epistolario».

La Motte

A. DE MEYER, *Un adversaire malhabile de l'Immaculée Conception*: *Antoine de La Motte, chanoine de Sainte-Gudule à Bruxelles*: RevHisEccl 49 (1954) 522-528.

Da cuenta el autor de un sermón de La Motte en la fiesta de Santo Tomás de 1622, que fué de hecho un terrible ataque contra los jesuítas.

Lesio

1. F. DE RAEDEMAEKER, S. I., *De "De perfectionibus moribusque divinis" van L. Lessius*: Bijdragen 15 (1954 235-255.

2. J. DE FRAINE, S. I., *Lessius 'Leer over de Inspiratie der H. Schrift*: Bijdragen 15 (1954) 256-271.

3. A. AMPE, S. I., *De Mystieke Diepgang van Lessius 'Leven en Leer*: Bijdragen 15 (1954) 272-310.

1. Analiza el autor el célebre libro de Lesio, encuadrando su exposición de los atributos divinos en la teología anterior, principalmente en la de Santo Tomás, a quien sigue Lesio en lo sustancial, aunque apartándose de él de cuando en cuando. Influjo del barroco en la mentalidad de Lesio. Posibles influencias posteriores de su obra.

2. Estudio de las censuras a que dió lugar la famosa tesis de Lesio sobre la inspiración bíblica consiguiente y de las varias respuestas que Lesio redactó en su defensa.

3. Perspectivas místicas de la vida y de la doctrina de Lesio, con análisis de sus fuentes (S. Ignacio, Místicos alemanes, Ascetas jesuítas españoles, PsDionisio), de su personalidad religiosa, de sus doctrinas epirituales.

La Puente

1. C. M.ª ABAD, S. I., *El V. P. Luis de la Puente. Estudios de sus libros*: MiscCom 21 (1954) 1-318.

2. J. CALVERAS, S. I., *Las aplicaciones de sentidos en las meditaciones del P. La Puente*: Manr 26 (1954) 157-176.

3. I. IPARRAGUIRRE, S. I., *El V. P. Luis de la Puente, maestro de oración*: Manr 26 (1954) 227-252.

1. Como homenaje al V. P. Luis de la Puente en el cuarto Centenario de su nacimiento, estudia el autor detenidamente sus obras: *Meditaciones, Guía espiritual, Perfección del cristiano en todos sus estados, Vida del P. Baltasar Alvarez, Vida de Dña. Marina de Escobar*. El estudio de la *Exposición del Cantar de los Cantares*, que falta aquí, ya había sido publicado antes por el autor (cf. ArchTeolG 16 [1953] 437). Se estudian también la fecha de composición de cada obra y su contenido ideológico, dándose finalmente un juicio valorativo de ellas.

2. Analiza el autor el problema de los sentidos de que habla La Puente y la aplicación práctica que hace en las tres «aplicaciones de sentidos» que se encuentran entre sus Meditaciones.

3. Elementos que para un magisterio completo sobre la oración contienen las obras ascéticas del P. La Puente. Edición de una Instrucción del famoso asceta sobre la oración, contenida en el ms. 37 del Archivo de Oña.

Antolínez

A. C. VEGA, O. S. A., *IV Centenario del nacimiento del Venerable Agustín Antolínez, Arzobispo de Santiago*: CdD 166 (1954) 257-322.

El autor prepara la edición del libro de Antolínez *Amores de Dios y el alma*, que hoy se ha hecho célebre por la tesis de Krynen, y cuyo conocimiento será sin duda, de gran interés para la historia de la mística española. Lo es grandísimo el del presente artículo, futuro prólogo de la edición, en el que erudita y serenamente se tocan los variados y complejos problemas que ofrece a la investigación científica la famosa obra de Antolínez. La fecha de composición de la obra debe ser en los años del pontificado compostelano, es decir, 1624-1626.

Ivon de París

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O. F. M. CAP., *Le sens du péché dans l'oeuvre d'Ives de Paris antérieure a la querelle janseniste* (1632-1642): RevAscMyst 30 (1954) 140-157.

Responde el autor a la acusación de Orcibar y Bremond, para quienes el P. Ivón de París, es uno de los escritores que han disimulado las aristas del cristianismo en el choque violento del renacimiento paganizante. Estudia para ello su verdadero pensamiento sobre el pecado.

Saavedra

1. J. M.ª DELGADO VARELA, O. DE M., *En torno a la maternidad de la Santísima Virgen*: Est 10 (1954) 297-318.

2. L. DONNELLY, O. DE M., *Causalidad instrumental de la Maternidad divina, según Saavedra*: Est 10 (1954) 9-43.

1. Precisiones a propósito de la obra del P. Guerra Lazpiur *Integralis conceptus Maternitatis divinae iuxta Carolum del Moral*, por lo que esta obra se refiere a Saavedra.

2. Siguiendo estudios anteriores, analiza la doctrina de Saavedra sobre un influjo físico instrumental de la Maternidad divina en la producción de la gracia habitual de Cristo, y su negación del mismo influjo cuando se trata de la gracia concedida a los hombres. Solución de una posible antinomia en el pensamiento de Saavedra, a base de distinguir entre la satisfacción y el mérito.

Ripalda

J. A. ALDAMA, S. I., *Bayo y el estado de naturaleza pura, a través de la refutación bayana de Ripalda*: Salm 1 (1954) 50-71.

Ripalda, que opone al Bayanismo la noción de naturaleza pura, ya antes elaborada en la Escolástica, ve aprobada esta concepción por el magisterio eclesiástico al condenar algunas de las proposiciones de Bayo, cuyo análisis y alcance doctrinal verifica cuidadosamente.

J. Prudencio

A. PÉREZ, O. DE M., *Exención del débito, según Prudencio*: Est 10 (1954) 449-461.

Se propone a Prudencio como defensor de la negación de todo débito del pecado original en Nuestra Señora, aun afirmando su redención. Nótense sin embargo, las palabras del mismo autor de este artículo: «Según Prudencio [María] nunca debió contraer [el pecado original], pero lo hubiera debido si no fuera que los méritos de Jesucristo la eximieron de esa obligación» (p. 458). Si prescindimos de terminologías, eso es admitir una necesidad de contracción como objeto de redención.

Jansenismo

L. CEYSSENS, *Autour de la publication de la bulle "In eminenti". Un dossier à retrouver*: RevHistEccl 49 (1954) 90-115.

Reune el autor los datos que existen sobre documentos presentados a favor de Jansenio y hoy perdidos; identifica también algunos de ellos.

Salmanticenses

ENRIQUE DEL SDO. CORAZÓN, O. C. D., *Los Salmanticenses, procesados por la Inquisición en la causa de la Inmaculada*: Salm 1 (1954) 606-621.

Explicada la verdadera doctrina de los Salmanticenses sobre la Inmaculada, pasa el autor a exponer los principales pasos del proceso inquisitorial que suscitó la disputa 15.

Surin

F. CAVALLERA, S. I. *Lettres inédites du P. J.—J. Surin*: RevAscMyst 30 (1954) 38-70.

Contribución valiosísima al epistolario del P. Surín, con la edición de 17 cartas del célebre escritor ascético. Estas cartas tienen además el interés particular de estar escritas en 1661, momento crucial en su vida.

Alva y Artorga

FR. ANTONIO EGUILUZ, O. F. M., *Fr. Pedro de Alva y Astorga, O. F. M., en las controversias inmaculistas*: VerVid 12 (1954) 247-272.

Estas páginas son un resumen anticipado de una obra más amplia sobre el célebre franciscano, tan benemérito de la causa de la Inmaculada. Aquí se estudia al P. Alva sucesivamente como crítico de la tradición inmaculista, como publicista o editor, como polemista. Y termina valorando toda esta ingente obra a favor de la sentencia piadosa.

Bossuet

L. COGNET, *Le gallicanisme de Bossuet*: RevHistEccl 49 (1954) 529-534.

Observaciones sobre el libro de Martimort acerca del tema.

Grignion de Montfort

S. LUIS M.ª GRIGNION DE MONTFORT, *Obras*. Edic. de N. PÉREZ, S. I. y C. M.ª ABAD, S. I., Madrid (B A. C. 111), 1954, XXV-947 p.

El P. Abad, recogiendo los proyectos y los trabajos preparatorios del P. Nazario Pérez, al morir éste, nos da hoy la primera edición castellana de las Obras del gran Apóstol de María. Las obras editadas son: *Cartas, El amor de la Sabiduría eterna, Las grandes Máximas, Circular a los amigos de la Cruz, El secreto de María, El secreto admirable del Santísimo Rosario, El tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen, Escritos del Fundador para sus Hijos e Hijas, Preparación para la buena muerte* y los *Cánticos*. Del P. Abad son la biografía, las introducciones y las notas. Las traducciones se deben a diversos autores.

Montalbano

RAINERO DE NAVA, O. F. M. CAP., *La redención de María, según el P. Montalbán*: EstFr 55 (1954) 255-260.

Solución que da el ilustre capuchino italiano al problema de la redención preservativa por los méritos de Cristo, aun admitida la exención del débito de pecado original.

Del Moral

I. DE GUERRA, O. F. M., *La gracia inicial de la Inmaculada en la Mariología de Carlos del Moral*: VerVid 12 (1954) 203-229.

Del Moral defiende en Nuestra Señora una plenitud de gracia absoluta, no simplemente relativa, en el primer instante de su ser. Su gracia, por lo tanto, ni creció, ni pudo crecer. Se distingía de la gracia de Cristo, porque la perfección y eficiencia moral de ésta fueron muy superiores a las de María.

S. Alfonso M.ª de Ligorio

S. ALFONSO M.ª DE LIGORIO, *Obras ascéticas*. Edic. del P. ANDRES GOY C. SS. R. Vol. II, Madrid (B. A. C. 113), 1954, XXIV-941 p.

Este segundo volumen de las obras de San Alfonso M.ª de Ligorio, contiene las dedicadas al clero en particular. Las obras que en él se editan son estas: *Reflexiones útiles a los Obispos, Selva de materias predicables, Cartas a un religioso y a un Obispo nuevo. Misa y Oficio atropellados, Sermones abreviados.*

Historia de las ideas

1. I. IPARRAGUIRRE, S. I., *Pareceres encontrados sobre la definibilidad de la Inmaculada en el siglo XVII*: EstEcl 28 (1954) 620-624.

2. F. MARCOS, *La Universidad de Salamanca y la Inmaculada*: Salm 1 (1954) 539-605.

3. JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O. F. M. CAP., *La doctrine de l'Immaculée Conception chez les Capucins français du XVIIe siècle*: EtFranc 5 (1954) 153-182.

4. J. FR. BONNEFOY, *La negación del "debitum peccati" en María*: VerVid 12 (1954) 103-171.

5. PEDRO DE ALCÁNTARA, O. F. M., *La redención preservativa y los méritos de Cristo*: EstFr 55 (1954) 195-253.

6. PEDRO DE ALCÁNTARA, O. F. M., *La redención preservativa y el débito remoto*: Salm 1 (1954) 301-342.

7. PEDRO DE ALCÁNTARA, O. F. M., *La redención y el débito de María, siglos XVII-XVIII*: VerVid 12 (1954) 1-48, 313-337, 445-480.

8. ENRIQUE DEL SDO. CORAZÓN, O. C. D., *La Inmaculada en la tradición teológica española: la sentencia sobre el debitum peccati*, 1595-1660: CienTom 81 (1954) 513-564.

9. R. DELGADO CAPÉANS, O DE M., *La Concepción en gloria*: Est 10 10 (1954) 243-277.

10. P. DELATTRE, *Le saint Esclavage, forme de dévotion envers la B. V. Marie: Un opuscule de* 1629: RevAscMyst 30 (1954) 348-360.

11. IULIANUS EYMARD AB ANGERS, O. F. M. CAP., *De beatificae visionis naturali desiderio apud Bonaventuram Lingonensem, O. F. M. Cap. et Marcum a Baudusio O. F. M. Cap., gallicos theologos saec. XVII.*: Ant 29 (1954) 45-62.

12. Z. FRANZ, O. F. M., *De legislatione circa probabilismum in Ordine Fratrum Minorum cum respectu particulari Provinciarum linguae germanicae*: Ant 29 (1954) 255-268.

13. J. I. TELLECHEA, *Para la historia del Martirologio. Las correcciones de* 1628 *bajo Urbano VIII*: SerVict 1 (1954) 63-71.

14. *Monumenta Peruana* (MHSI 75): vol. I (1565-1575) ed. A. DE EGAÑA, S. I. Romae, 1954, XX-800 p. *Monumenta Indica* (MHSI 74): vol. III (1553-1557) ed. I. WICKI, S. I. Romae, 1954, XXVIII-58-872 p.

15. V. MUÑOZ, O. DE M., *La enseñanza de la Lógica en Salamanca en el siglo XVI*: Salm 1 (1954) 133-167.

1. Sirviéndose de numerosos documentos inéditos, expone el autor el sentir de Roma en la causa de la Inmaculada desde 1617 a 1668.

2. Utilizando una porción considerable de documentos inéditos, describe el autor la decisión de la Universidad Salmantina a favor de la Inmaculada, el 12 de Septiembre de 1617, la de 17 de Abril de 1618, obligando a hacer el juramento de defender la sentencia piadosa, y las fiestas organizadas para celebrar dicho juramento. Entre los documentos, que se editan en apéndice, están los pareceres contrarios de los PP. Pedro de Herrera, Diego Girón y Francisco Araujo.

3. Doctrina sobre la Inmaculada de los Capuchinos Leandro de Dijon (1661), Zacarías de Lisieux (1662) y Luis Francisco de Argentan (1680).

4. Estudio histórico sobre el problema del débito, que contiene: los orígenes de la teoría del débito en el siglo XIII, con sus consecuencias en los siglos XIV, XV y XVI; el decreto de la Inquisición (1616) con sus antecedentes y consiguientes; el período posterior hasta la bula *Ineffabilis*. El trabajo, de gran erudición histórica, no tiene la misma objetividad en la interpretación de los textos aducidos. El autor tiene excesivo empeño por ver la negación de todo débito en los teólogos y documentos que aduce.

5. Estudia las diversas soluciones dadas en los siglos XVII y XVIII al grave problema que a los negadores del débito del pecado original les planteaba la aplicación de los méritos de Cristo en la redención preservativa de Nuestra Señora.

6. Oposición que suscitó la opinión de Catarino sobre la redención preservativa y el débito del pecado original. Análisis del decreto de la Inquisición española en 1616 con sus inmediatas repercusiones y la defensa de un débito remoto. Crítica que de este último hicieron Salazar y los Salmanticenses.

7. Solución negativa dada por Egidio de la Presentación al problema de una redención preservativa sin débito, con las críticas que suscitó en Salazar y Saavedra. Posiciones derivadas en Francisco de la Cruz, Bernal (María irredenta) y Aranda. Las dos síntesis doctrinales del P. Domingo de Santa Teresa (Salmanticenses) y Montalbano.

8. Vuelve el autor a examinar la cuestión histórica del débito en la primera mitad del siglo XVII, dándole una interpretación totalmente contraria a la del P. Bonnefoy y sustancialmente coincidente con la de los PP. Prada y Pedro de Alcántara. Son de gran interés para la recta inteligencia y valoración del decreto de la Inquisición española (1616) y de las tesis de Alcalá, los documentos inéditos aducidos por el autor y correspondientes a fondos inquisitoriales de 1626 y 1628.

9. Estudio de los autores mercedarios que han defendido la visión beatífica de Nuestra Señora en el momento de su Concepción. Son los PP. Castelví (que mantuvo sobre ello conclusiones públicas en Salamanca el año 1649), Saavedra (1642-1643), Lizana (1663), Santander (1662), José de San Andrés (1741).

10. Da cuenta y publica el texto de un breve opúsculo sobre la esclavitud mariana, compuesto para los Congregantes de Huy en 1629, tal vez por el P. Felipe de Berlaymont.

11. Se reproducen textos de dos capuchinos franceses, Buenaventura Lingonense (1655) y Marco de Baudusio (1661), sobre el apetito innato de ver a Dios. Ellos prueban que en la segunda mitad del siglo XVII la escuela franciscana no tenía perfecta unidad en este punto.

12. Interesantes noticias sobre textos legislativos franciscanos contra el probabilismo a fines del siglo XVII y durante el XVIII.

13. Catalogación del material encontrado para trazar la historia de las correcciones del Martirologio Romano en 1628. Se incluye copia de algunas sugerencias hechas en torno al Oficio de San José.

14. Estos dos nuevos tomos de MHSI, en el riquísimo arsenal de textos que editan, traen utilísimas noticias sobre el establecimiento de la Iglesia en Perú y en las Indias, sobre la religión de los naturales y su reacción ante la predicación del Evangelio, sobre los estudios teológicos, etc.

15. En el siglo XVI se lleva a cabo en Salamanca, una renovación de los estudios de Lógica, por obra principalmente de Báñez, Oña y Toledo.

OTROS LIBROS RECIBIDOS

M. M. KNIGHT, *Los Americanos en Santo Domingo. Estudios del Imperialismo americano*. Ciudad Trujillo, 1939. En 8.º, 208 p.

J. SANTELER, *Von Nichts zum Sein. Eine philosophische Schöpfungslehre*. Feldkirch, Verlag der Quelle, 1948. En 8.° 119 p.

ARNOBIUS OF SICCA, *The Case against the Pagans*, transl. by G. E. McCracken. Books fourseven, Westminster, Maryland, The Newman Press, 1949. En 8.°, 659 p. (Ancient Christian Writers, n.° 8).

P.- H. BARABÉ, *Jésus Notre Sauveur*. Ottawa. Les Editions de l'Université, 1949. En 16.º, 312 p.

G. G. CARLUCCIO, O. S. B., *The Seven Steps to Spiritual Perfection*. Ottawa, The University of O. Press, 1949. En 8.°, 240 p.

I. M. GANZI, S. I., *Mutazioni monetarie e contratti. Un capitolo di teologia morale dal secolo XV al secolo XVIII*. Excerpta ex disertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontif. Univ. Gregorianae. Torino, 1949. En 8.º, 30 p.

N. PÉREZ, *Mariología popular*. Valladolid, Gerper, 1949. En 8.º, 392 p.

ST. ATHANASIUS, *The Life of Saint Antony*, Transl. by R. T. Meyer, Westminster, Maryland, The Newman Press, 1950. En 8.° 154 p. (Ancient Christian Writers, n.° 10).

ST. AUGUSTINE, *The Greatness of the Soul-The Teacher*, transl. by J. M. Colleran, C. SS. R. Wesminster, Maryland, The Newman Press, 1950. En 8.°, 255 p. (Ancient Christian Writers, n.° 9).

A. BEA, S. I., *Liber Ecclesiastae qui ab Hebraeis appellatur* QOHELET. Nova e textu primigenio interpretatio latina cum notis... edita... Roma, Pont. Inst. Biblico, 1950. En 8.º, 30 p.

C. FABRO, *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Turín, Società Editrice Internazionale*, 2.ª ed. riveduta, 1950. En 8.º 382 p.

St. M. Gillet, O. P., *Thomas d'Aquin*, París, Les Constructeurs, 1950. En 16.°, 282 p.

St. Gregory the Great, *Pastoral Care*, transl. by H. Davis, S. J. Westminster Maryland, The Newman Press, 1950. En 8.°, 281 p. (Ancient Christian Writers, n.° 11).

Ks. A. Petrani, *Kolegium Duchown W Petersburg*. (Towarz. Nauk. Katol. Uniw. Lubels.). Lublin, 1950. En 8.º, 152 p.

J. F. Fahey, *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie*. Mundelein, Illinois, Saint Mary of the Lake Seminary, 1951. En 8.º, 176 p. (Pont. Facultas Theologica. Diss. ad Lauream, 22).

I. Kologrivof, *Le Verbe de Vie*. Brujas, Editions Beyaert, 1951. En 8.º, 260 p.

W. M. de Nier, *Royce*. Brescia, La Scuola Editrice, 1951. En 16º, 164 p. (Pont. Athenaeum Salesianum-Fac. Philos. Theses ad lauream. n. 13).

L. Pillet, S. D. B., *La corredenzione mariana nel magistero del B. Pio X*. Estratto dalla Dissert. di Laurea. Torino (Pont. Athen. Sales. Facult. Theol. Theses ad Lauream 5) 1951. En 8.°, 60 p.

E. Tejera, *Palabras indíjenas de la Isla de Santo Domingo*. Ciudad Trujillo, 1951. En 8.º, 516 p.

J. A. Vázquez, *Ensayos metafísicos*. Tucumán, Universidad Nacional-Instituto de Filosofía, 1951. En 8.º, 94 p. (Cuadernos de Filosofía, 7).

Gualterus Cancellarius, et Bartolomaeus de Bononia, *Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae*. ed. A. Deneffe, S. J. Ed. 2.ª aucta... quam curavit H. Weisweiler, S. J. Münster, Aschendorff, 1952. En 16.º 85 p. (Opuscula et Textus Historiam Ecclesiae... illustrantia-Ser.Schol., Fasc. IX).

Proceedings of The American Catholic Philosophical Association, Vol. XXVI. Twenty-Sixth Annual Meeting, April 15 a. 16, 1952. *Philosophy a. the Experimental Sciences*. Washington, The Catholic University of America. En 8.º, 232 p.

J. Brinktrine, *Die Lehre v. Gott*. Erster Bd. *Von der Erkennbarkeit, vom Wesen u. von den Vollkommenheiten Gottes*, Zweiter Bd. *Von der göttlichen Trinität*. Paderborn, Schöningh, 1953-1954. En 8.°, 237 pp.

B. Aybar, *El realismo intuitivo*. Tucumán (Universidad Nacional) 1954. En 8.º, 99 p.

A. J. Ballari, *Recordaciones marianas*. Rosario (Editorial Apis) 1954. En 8.º, 72 p.

S. Bernardo. *Pubblicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte*. Milán, Società ed. 'Vita e Pensiero', 1954. En 8.° 197 p. (Publicazioni dell'Universitá Cattolica del S. Cuore. N. S. vol XLVI).

S. de Bonis, S.D.B., *Posición filosófica de Menéndez y Pelayo*. Extracto de la Disertación doctoral. Barcelona. Ed. Casulleras, 1954. En 8.º, 140 p. (Pont. Athen. Salesianum. Fac. Philos... Th. ad Lauream, n. 20).

J. Fr. Bonnefoy, O. F. M., *Quelques théories modernes du "debitum peccati"*. Extrait des EphemMar 4 (1954). Romae, 1954. En 8.°, 63 p.

Fr. Bornemann, S. V. D., *P. Wilhelm Schmidts, Bedeutung für die Theologie*. Friburgo, 1954 (SchwKirch 122 (1954) 337-339). En 16.º, 22 p.

J. Carrascal, S. I., *Máscaras. El Comunismo entre bastidores*. Santander (Sal Terrae). En 16.º, 245 p.

S. Díaz Mirón, *Prosa*. Compilación, prólogo y comentarios de Leonardo Pasquel. Méjico (Bibl. Autores Veracruzanos) 1954. En 8.º, 328 p.

P. Gaechter, S. J., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*. Zweite durchgesehene Aufl., Innsbruck, Tirolia, 1954. En 8.º, 200 p.

G. Girardi, *S. D. B., Metafisica della Causa Esemplare in San Tommaso d'Aquino*. Estratto dalla Dissertazione di Laurea. Torino, Scuola Grafica Salesiana, 1954. En 8.º, 108 p. (Pont. Athenaeum Salesianum.—Fac. Philosophica, Thes. ad Lauream. n. 20).

A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Koncil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. 3 vols. Würzburg (Echter Verlag) 1954. En 8.º, XVI-768; XIV-967; VII-981 p.

E. Hernández García, S. J., *Guiones para un Cursillo práctico de Dirección Espiritual*. 1.ª ed. pública. Pontificia Universitas Comillensis, 1954 Publicaciones anejas a 'Miscellanea Comillas' Ser. ascético-mística-Vol 5. En 8.º, 335 p.

E. M. Loveley, *S. J., The Doctrine of Saint Leo The Great On The Ecclesiastical Forgiveness of Sin*. Excerpta ex diss. ad Lauream in Fac. Theol. Badensi Occid. Collegii M. Sti. R. Bellarmino Badensi Occid., 1954. En 8.º, 48 p.

A. Martinez Gil, *Código de Deontología Jurídica*. Madrid (I. Y. L. S. A.) 1954. En 16.º, 193 p.

Proceedings of The American Catholic Philosophical Association. Twenty-Eighth Annual Meeting. April 20 a. 21, 1954. *The Existence a. Nature of God*. Washington, The C. U. of A. En 8.º, 282 p.

F. Redondo Cadenas, *Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, natural de Villaquejida. Oviedo* (Gráficas Summa) 1954. En 8.º, 75 p.

E. F. Regatillo et M. Zalba, S. I., *De Statibus particularibus Tractatus*. Santander (Sal Terrae) 1954. En 8.º menor, 267 p.

J. Rey, S. I., *Madre*. Santander (Sal Terrae) 1954. En 16.º, 375 p.

L. Rodrigo, S. I., *Praelectiones Theologico-Morales Comillenses* Series I, *Theologia Moralis Fundamentalis*, Tomus III, *Tractatus de conscientia morali*, *I*. Santander, Ed. Sal Terrae, 1954. En 8.º mayor, 571 p. (Bibliotheca Comillensis).

G. Ruffino, S. D. B., *Gli Organi dell'infallibilità della Chiesa*. Estratto dalla Dissertazione di Laurea. Scuola Grafica Salesiana.-Torino, 1954, En 8.º, 43 p. (Pont. Athenaeum Salesianum, Theses ad Lauream, n. 8).

V. SARAT, C. P. C. R., *El verdadero y el falso patriotismo*. Madrid, 1954, Col. Fe íntegra, n. 9. En 16.º, 20 p.

THOMAS AQUINAS, *De fine ultimo hominis* (*Prima secundae*, 1-5). Praelectiones Scholasticae in secundam partem D. Thomae, I. Disseruit P. LUMBRERAS. Ediciones Studium de Cultura.—Pont. Athen. "Angelicum", 1954. En 8.º, 129 p.

THOMAS AQUINAS, *De spe et caritate* (Secunda secundae 17-46). Praelectiones Scholasticae in secundam partem D. Thomae, VIII. Disseruit P. LUMBRERAS. Ed. Studium de Cultura.—Pont. Athen. "Angelicum", 1954. 256 p.

INDICE DE PERSONAS

Abad, C., 133, 149-152, 156, 159 s., 239, 241.
Abelly, L. 106, 111.
Adriano VI, 181-184.
Aertnys, J., 109, 113.
Agustín, S., 27, 69, 111, 113, 139, 151, 178, 188, 190, 196, 198 s., 204, 208 s., 245.
Agustinos, General de los, Cfr. Padua, Cristóbal de
Aldama, J. A. de, 233, 238, 240.
Alemany, S., 238.
Alfaro, J. 238.
Alfonso M.ª de Ligorio, San, 78, 101 s., 106, 108, 110, 112 s., 242.
Almain, J., 106, 192, 206, 214, 216.
Alonso de Madrid, 233.
Alonso de Vergara, 139, 144.
Alva y Astorga, P. de, 241.
Alvarez, B., 239.
Ambrosio, San, 236.
Ambrosio de Santa Teresa, 43.
Amort, E., 67, 106, 112.
Ampe, A., 239.
Angel de Chivasso, Bto., 19.
Angel dei Papi, 234.
Anselmo, San, 236.
Antolínez, A., 239.
Antonino de Florencia, San, 7 s., 17, 19, 24.
Antonio de Córdoba, Cfr. Córdoba.
Aragón, P. de, 7.
Aranda, F., 243.
Araujo, Francisco de, 75 ss., 80, 243.
Arce, J. de, 121.
Archidiacono (Guido de Bayso), 22.
Argentan, L. F., 243.
Arias Montano, 236.
Aristóteles, 69, 183, 238.
Arnobio de Sicca, 245.
Arriaga, R., 101.
Atanasio, San, 144, 245.
Audet, Nicolás, 234.
Avalos, Gaspar de, 156 ss.
Aybar, B., 246.
Azor, J., 237.

Bacht, H., 247.
Ballari, A. J., 246.
Ballerini, A., 64, 87, 90, 94 s., 99, 102 s., 109, 119.
Báñez, D., 38 s., 47 s., 60, 237, 244.
Barabé, P.-H., 245.
Barrón, V., 43 s., 54, 178, 219, 221, 231
Bartoccetti, V., 125.
Bartolomé de Bolonia, 246.
Bataillon, M., 233.
Baudiment, L., 116, 131.
Bayo, M., 235, 240.
Bea, A., 245.
Becano, M., 92, 97.
Beltrán de Heredia, V., 37-41, 44-48, 166.
Berardi, E., 95, 100.
Berlaymont, F. de, 243.
Bermúdez de Pedraza, F., 157.
Bernal, A., 243.
Bernard, P., 63.
Bernardo, San, 20, 138, 236, 246.
Bernardo de Bolonia, 83, 86.
Berti, L., 67, 105, 107 s.
Billot, L. Card., 93.
Billuart, C. R., 67, 70 ss., 75.
Boecio, 74.
Bonacina, M., 34, 97.
Bonis, S. de, 246.
Bonnefoy, J. Fr., 242 s., 246.
Bornemann, Fr., 247.
Bossuet, J. B., 241.
Boyer, C., 67, 93.
Boyvin, G., 84, 87.

Brancatus de Laurea, 85.
Bremond, H., 240.
Brinktrine, J., 246.
Bucero, 235
Bucceroni, G., 93, 101.
Buenaventura Lingonense, 242, 244.
Busembaum, H., 106.

Caballero, F., 43.
Calveras, J., 234, 239.
Calvino, 235.
Cano, M., 37 ss., 42-48, 55, 73 s., 117, 121, 124, 185, 187, 231, 236.
Capréolo, 79, 233.
Carletti, A., Cfr., Angel de Chivasso.
Carlos Borromeo, San, 154 s.
Carluccio, G. G., 245.
Carrascal, J., 247.
Castelví, F., 243.
Castro Alonso, M. de, 107, 109.
Castro Palao, F., 5.
Catarino, A., 243.
Cavallera, F., 63, 117-120, 241.
Cayetano, 6 ss. 10. 23 ss., 27 s., 30-36, 38, 52, 57 s., 61, 91, 175 s., 178 s., 180-185, 188 ss., 193, 196, 198, 204 s., 208, 210, 217, 233.
Cerboni, T. de, 70 s.
Ceyssens, L., 240
Claeys Bouuaert, F., 235.
Clemente VIII, 65-68, 77 s., 96, 105, 128.
Clericato, J., 106.
Clichtovaeus, J., 182.
Clodiensis (episc.: Nacchianti, J., Ob. de Chioggia), 121.
Cognet, L., 241.
Cohenel, D., 145.
Colleran, J. M., 245.
Collet, P., 105, 111 s.
Congar, M. J., 23.
Conninck, E., 97, 101.
Consuegra, Cfr. Juan de Consuegra.
Contenson, V., 70, 72.
Cordeses, A., 233.
Córdoba, A. de, 19.
Crescencio (= Crescenzi, M. Card.), 117.
Crockaert, P., 40.
Cuervo, J., 156.
Cuevas, D. de las, 43 s., 55, 187, 219, 222, 231.
Charles, P., 125 ss.
Chaves, D. de, 38 s., 42, 47 s.
Chaves, T. de, 49.
Chenu, H. D., 46.

Daffara, M., 8.
D'Amato, A., 47.
Davis, H., 246.
Degert, A., 151.
Degl'Innocenti, H., 233.
Delattre, P. 242.,
Delgadillo, F., 158.
Delgado Capéans, R., 242.
Delgado Varela, J. M.ª, 240.
Deneffe, A., 246.
Denzinger, H., 63.
Descamps, A. I., 66.
Diana, A., 34.
Díaz, J., 133.
Díaz Mirón, S., 247.
Dietterle, J., 8, 19, 21.
Díez-Alegría, J. M.ª, 38, 237.
Dijon, L. de, 243.
Domingo de Santa Teresa, 243.
Dominici, D., 60.
Donnelly, L., 240.
Drouven (= Drouin), J., 67, 70, 72, 75.
Dupasquier, S., 84, 87 s.
Durando de S. P., 30, 167, 171, 179, 196, 198, 204, 206.

Echard, J., 32, 46.
Eck, J., 54.
Efrén de la Madre de Dios, 235.
Egaña, A. de, 243.
Egidio de la Presentación, 243.
Eguiluz, A., 241.
Ehrle, F. (Card.), 34, 37 ss., 40-48, 165, 185, 189, 194, 201, 212.
Elbel, B., 85 ss.
Elorduy, E., 66.
Enrique de Gante, 188, 193.
Enrique del Sgdo. Corazón, 241 s.
Erasmo, 138, 233.
Erber, A., 92, 101.
Escolano, F., 158.
Escoto, J. D., 26 s., 68, 72, 75, 80-86, 90 s., 93 s., 105 s., 108, 118, 167, 172, 178 s., 186, 190, 195, 202, 205 s.
Escudero, J., 236.
Espasa-Calpe (Enciclopedia) 34, 44.
Esperabé, E., 42, 44, 47.
Etienne, J., 235.
Eugenio IV, 105, 116, 118.
Eusebio Emiseno, 236.

Fabiis, F. de, 238.
Fabro, C., 245.
Fahey, J. F., 246.
Fausto de Riez, 236.
Fenario, J. de, 40.
Fernández A., 47.
Fernández, J., 107, 109.
Fernández Gil de Nava, cf. Gil de Nava.
Fernández Regatillo, E., cf. Regatillo.
Ferrari, L., 122.
Ferreres, J. B., 101.

Fidel de Ros, 233.
Filliucci, V., 56.
Fraire, J. de, 239.
Francisco de Asis, San, 18, 216, 218.
Francisco de la Cruz, 243.
Francisco de Sales, San, 238.
Franz, Z., 242.
Frassen, C., 67, 81 s., 85-87, 118, 123.
Fulgencio, San, 236.
Fumus, B., 7 s., 32 s., cf. Summa Aurea Armilla.

Gabriel Biel, 138, 195, 206.
Gabriel de Varceno, 85, 87.
Gaechter, P., 247.
Gallo, J., 37, 44 s., 47, 50, 55, 58 s., 61, 201, 219, 223, 231.
Galtier, P., 80, 85, 94, 99, 102, 115, 130 ss.
Ganzi, J. M., 245.
García Arias, 139, 141.
García Villoslada, R., 40, 50, 158.
Gazzániga, P., 67, 70, 73, 75.
Genicot, E., 90, 95, 100.
Gersón, J., 56, 167, 169 s., 173, 177, 181, 187, 190, 192, 199 s., 202, 214 ss.
Getino, L. A., 37, 41, 46.
Gil de Nava, J. F., 37, 42, 46, 53, 62.
Gillet, St. M., 246.
Girardi, G., 247.
Girón, D., 243.
Gomá y Civit, J., 137, 149.
Gómez, F., 157.
Gonet, J. B., 67, 71, 74, 76 s.
González, S., 90, 94, 131 s.
Gorce, M. M., 21, 47.
Gotti, V., 67, 70, 72, 75, 77.
Goy, A., 242.
Grabmann, M., 7, 81, 104.
Granado, J., 92, 101.
Gregorio M., San, 140, 150, 246.
Grillmeier, A., 247.
Groner, J. F., 23.
Gropper, J., 106.
Gualterus Cancellarius, 246.
Guerra Lazpiur, I., 240 s.
Guerrero, P., 148 s., 153, 157.
Gury, J. P., 85.
Gutiérrez, C., 42, 44 s., 151 s., 234.
Gutiérrez-Vega, L., 237.

Habert, L., 105, 108, 111.
Hardouin (= Harduinus), J., 152.
Hegarty, J., 116, 131.
Henno, F., 82 s., 86 ss.
Henríquez, E., 92, 100.
Hernández, P., 66, 76.
Hernández García, E., 247.
Herrera, P. de, 243.

Hoffmann, A., 233.
Hove, A. van, 8.
Hoz, F. de la, 238.
Huarte, G., 67, 93, 101.
Hurtado, G., 67.
Hurter, H., 44, 46, 81, 93.

Ignacio de Loyola, San, 40, 151 s., 234, 239.
Inocencio XI, 129.
Iparraguirre, I., 239, 242.
Isidoro, San, 181.
Ivón de París, 240.

Jansenio, C., 240.
Jayo, G., 151 s.
Jedin, H., 149.
Jerónimo, San, 135, 138, 182, 208.
Jerónimo de los Apóstoles, 41.
Jiménez Font, L. M.ª, 235.
José de San Andrés, 243.
Joviniano, 182.
Juan de Avila, Bto., 133, 135, 137, 140, 145, 148-153, 155-160, 163.
Juan de Consuegra, 84, 86, 123.
Juan Crisóstomo, San, 138, 208.
Juan de Nápoles, 22.
Juan de Santo Tomás, 67, 70 s., 74, 76 ss.
Juenin, G., 105, 107, 110 ss.
Julien-Eymard d'Angers, 237, 240, 242.

Kelly, G., 130.
Kempis, cf. Tomás de Kempis.
Klüpfel, E., 106, 109.
Knigth, M. M., 245.
Kologrivof, I., 246.
Krisper, C., 84, 86 s.
Kruse, L., 234.
Krynem, J., 239.

Lacroix, C., 97, 101.
Lafuente González, A., 157.
Laínez, D., 121, 151.
Lamotte, A. de, 238.
Lárraga, F., 70.
Latko, E. F., 234.
Laurent, M. H., 23.
Laymann, P., 34, 97, 101.
Leal, J., 145.
Ledesma, M. de, 46, 57 s.
Ledesma, P. de, 73.
Lega, M., Card., 125.
Lehmkuhl, A., 93, 102.
León X, 92, 233.
León XIII, 93, 115.
León Magno, San. 66 ss., 96, 110, 114, 236, 247.
Leone, V. di, 234.
Lercher, L., 94, 99.

Lessio, L., 238 s.
Leturia, P. de, 40.
Liebermann, B. F., 106, 109.
Limpio, B., 234.
Lipsio, J., 236.
Lizana, F., 243.
Lopera, F., 237.
López, J., 43.
López, P., 157.
López, R., 158 s.
López Toro, J., 236.
Lorca, P., 7.
Lorenzo de Brindis, San, 238.
Loveley, E. M., 247.
Lugo, J. de (Card.). 67, 76, 78, 92, 97, 100, 102.
Luis de Granada, 156 s.
Luis María Grignon de Montfort, San, 241.
Luis de León, 236.
Lumbreras, P., 248.
Lutero, M., 70, 92, 177, 190, 198 s., 235.
Lyra, cf., Nicolás de L.
Llorca, B, 233

MacCarthy, J., 131.
McCracken, G. E., 245.
Madden, J., 131.
Madruzzo, G., cf. Tridentinus episcopus.
Maier, cf., Eck.
Mair (Maior, Mayor), 106.
Malaxecheverría, J., 152.
Maldonado, J. de, 90, 95, 105 s., 140, 161, 235 s.
Malou, J. B., 66.
Malvin de Montazet, A. de, 113.
Mancio de Corpore Christi, 47.
Mandonnet, P., 23, 47 s.
Marcos, F., 242.
Marcos de Baudusio, 242, 244.
March, J. M.ª, 34, 37 ss., 40-48, 165, 185, 189, 194, 201, 212.
Marín, J., 92, 101.
Martínez Gil, 247.
Mastrio, B., 85.
Mathusius, J., 121.
Matilde de Hackerborn, Sta. 233.
Mayer, J., 8, 23.
Mazolini Sabaudus, Cfr. Silvester Prierias.
Mediavilla, Cfr. Ricardo de M.
Medina, B. de, 24, 39, 45, 47 s., 50, 55, 58-61, 194, 201, 219, 223 s.
Medina, J. de, 8, 34 ss., 46, 58.
Medina, M. de, 34.
Mélanchton, 235.
Melquíades, Cfr. Matilde de H., Sta.
Mendive, J., 93.
Menéndez Pelayo, M., 246.
Meyer, A. de, 238.
Molina, A. de, 137.
Molina, L. de, 38, 237.
Montalbano, S. 241 s.
Moral, C. del, 240 s.
Morán, I. M.ª, 72, 78.
Morçay, R., 17.
Moreto, J., 236.
Morgott, F., 34.
Morone (Card.), 152.
Mörsdorf, Kl., 122-127.
Mueller, E., 34.
Muñoz, L., 157, 159.
Muñoz, V., 237, 243.

Nadal, J., 144, 234.
Nestorio, 114.
Neyraguet, D., 109, 113.
Nicolás de Lyra, 138, 141.
Nicolau, M., 144.
Nier, W. M. de, 246.
Nieremberg, J. E., 66.
Noldin, H., 90, 95.
Nuño de Cabezudo, D. 70 s.

Ockam, G., 106.
Olave, M. de, 121, 151 s.
Olphe-Galliard, M., 234.
Oña, P. de, 244.
Orcibar, J., 240.
Ortega, J., 121.

Padua, C. de, 121.
Paleotti, G. (Card.), 150.
Pallavicini, Sf. (Card.), 71, 92, 100 s., 118, 150.
Palmieri, D., 65, 67, 81, 91, 93 ss., 98 s., 102 s., 119, 127.
Panormitano, (Nicolás de Tudeschis), 20, 22.
Paquet, A., 107, 109, 113.
Páramo, S. del, 145.
Pas, P., 234.
Pasquel, L., 247.
Pastor, L., 151, 155.
Paulo III, 158 s.
Paulo V, 66, 73, 75 s.
Pedro de Alcántara, 242 s.
Pedro Canisio, San, 152, 236
Pedro el Diácono, 236.
Pedro Lombardo, 6, 69.
Pelargus, A., 121.
Peña, J. de la, 47.
Pérez, A., 240.
Pérez, N., 241, 245.
Pérez de Molina, R., 159.
Perrella, C. M., 145.
Perrone, G., 93.

Pesch, Ch., 67, 93 s., 99, 102.
Petavio, D., 236.
Petraai, A., 246.
Pichler, V., 122.
Pillet, L., 246.
Pinta Llorente, M. de la, 236.
Pío V, San, 72, 82.
Pío X, San, 163, 246.
Pío XI, 155.
Pío XII, 115, 128, 145.
Piolanti, A., 107, 109.
Pirhing, H., 122, 124.
Platel, J., 92, 101.
Pole, R., (Card.), 150 ss. (nota 72, por equivocación en vez de Truchsess, O.)
Poliseno, L. ,M., 234.
Pou y Martí, J. M., 19.
Prada, B., 243.
Prardoli, N., 23.
Prierias, cf. Silvestre P.
Proc, G., 234.
Prudencio, J., 240.
Prümmer, D., 70 s., 78.
Psaume, 151.
PsClemente, 236.
PsDionisio, 239.
Puente, L. de la, 239.
Puig, N., 70 s.
Puig de la Bellacasa, J., 67, 93, 101.
Puzo, F., 237.

Quarello, E., 233.
Quera, M., 114 s.
Quetif, J., 32, 46.

Raedemaeker, F. de, 238.
Rahaim, S., 45.
Rainerio de Nava, 241.
Ratti, A., cf. Pío XI.
Rávago, F., 153 s.
Redondo Cadenas, F., 247.
Regatillo, E., 90, 95, 100, 103, 130, 247.
Reiffenstuel, A., 122, 124.
Restrepo, J. M.ª, 129 s.
Rey, J., 247.
Rhodes, J., 92, 97.
Ribadeneira, P. de, 66.
Ricardo de Mediavilla, 20.
Ripalda, J. M. de, 240.
Roberto Belarmino, (Card.), San, 238, 247.
Rodereto, J. B., 234.
Rodrigo, L., 247.
Rojas de Sandoval, C., 153.
Ruffino, G., 247.
Ruiz Bueno, D., 63.
Ruotolo, D., cf. Cohenel,

Saavedra, S. de, 240, 243.
Sagües, J., 234.
Sala Balust. L., 133, 135, 159.
Salas, J. de, 34.
Salazar, F. de, 243.
Salmanticenses, 34, 67, 104, 107, 110, 241.
Salmerón, A., 124.
Salón, M., 56.
Sánchez, J., 34.
Sánchez, T., 34.
Sánchez Aliseda, C., 150 ss., 156.
Sánchez de Lamadrid, R., 148.
Santander, B., 243.
Santeler, J., 245.
Santiago de Autún, 237.
Santivañez, J. de, 156.
Santos, B., 236.
Sarat, V. 248.
Sarpi, P., 106.
Sartolo, B., 66.
Sasse, J. B., 67, 93, 101.
Sayres, G., 34.
Scavini, P., 67, 85, 109, 113.
Schmalzgrueber, F., 124.
Schmier, F., 122.
Schmitt, A., 95.
Schmitz, J., 47.
Schroeder, S., 152.
Scorraille, R. de, 66, 68, 76, 96.
Scupoli, L., 233.
Séneca, L. A., 237.
Sforza Pallavicini, cf. Pallavicini.
Siebengartner, M., 151.
Silvestre Prierias, 21 s., 184, 188, 216.
Solá, F. de P., 238.
Soto, D., 37 ss., 43, 45-48, 55 ss., 61, 73. 189, 219 s., 222, 231.
Sotomayor, P. de, 37, 39, 46 ss., 58, 60, 194, 231.
Sporer, P., 84, 86 s.
Stegmüller, F., 41-45, 47, 165, 167, 185, 201, 212.
Suárez, F., 34, 63, 65 s., 68, 76, 87, 91 s. 94, 96, 99 ss., 103, 237 s.
Summa Angelica, cf. Angel de Chivasso.
Summa Aurea, cf, Bartolomé Fumus.
Summa Pisana, [Bartolomé de S. Concordio], 21.
Summa Rosella [J. B. de Salis], 21.
Summa Silvestrina cf. Silvestre Prierias.
Summa Tabiena, [Juan de Tabia], 7 s., 21, 32.
Suquía, A., 234.
Surin, J. J., 241.

Taborello, N., 234.
Tamburini, T., 101.
Tanquerey, C., 95, 100.
Tapper, R., 117, 121, 235.
Tejera, E., 246.
Tellechea, J. I., 235, 242.

Ter Haar, F., 85.
Teresa de Jesús, Santa, 235.
Ternus, J., 123, 125.
Theiner, A., 63 s., 95, 117 ss., 121, 124, 150.
Tiedra, J. de, 37, 48, 60.
Toledo, F. (Card.), 236, 244.
Tomás de Aquino, Santo, 6 ss., 10, 12, 14 s., 17 ss., 21, 28, 38, 40 ss., 44 s., 47 s., 53, 56, 60 s., 67, 69-72, 74, 76 s., 79 ss., 86, 91, 93 s., 105 ss., 114-117, 126, 166-182, 184-188, 190, 192, 197, 203-206, 209, 212 ss., 216, 222, 228 s., 236 s., 239, 246 ss.
Tomás de Charmes, 85.
Tomás de Kempis, 143.
Tomás Waldense, cf. Valdense.
Tournely, H., 105, 108.
Tridentinus, Card., 121.
Truchsess, O., (Card.), 151 s. (Nota 72 en vez de Pole).

Ulloa, J. de, 101.
Urbano VIII, 242.

Vacant, A., 80.
Vaccari, A., 145.
Val, H. del, 107, 109.
Valdense, T., 198, 206.
Valencia, G. de, 34, 67, 91, 97.
Valencia, P. de, 236.
Valerio, R., 97, 100.
Valsanzibio, S. de, 238.
Valterio, J., 121.
Varceno, G. de, cf. Gabriel de
Vázquez, G., 34, 67, 83, 91 s., 101.
Vázquez, J. A., 246.
Vega, A., 82, 85, 118.
Vega, A. C., 236, 239.
Verardo, R. A., 9.
Vermeersch, A., 93, 101.
Villarrogio, S., 106, 108.
Villoslada, cf. García Villoslada.
Vita, F., 234.
Vitoria, F. de, 6, 37 s., 40-47, 49 s., 52-56, 58 s., 61, 166, 194, 219-221, 231.
Viva, D. (Card.), 130.

Walz, A., 17.
Weisweiler, H., 246.
Wernz, F., 124.
Wicki, I., 243.
Wiclef, 198, 206.
Wigandt, M., 77.
Wilms, H., 48.
Wirceburgenses, 67, 92.

Xarrié, F., 70 s.
Ximénez Patón, B., 158 s.

Zacarías de Lisieux, 243.
Zalba, M., 90, 103, 130, 247.
Zimara, C., 38.
Zumel, F., 106, 237.

I N D I C E

ESTUDIOS

E. Moore, S. I., *Principios constitutivos de la materia leve* ... 5-62

J. García Torres, Pbro., *La necesidad de la confesión sensible desde Suárez* (20 *junio* 1602) *a la Instrucción de la S. Penitenciaría* (25 *marzo* 1944) 63-132

T. Herrero del Collado, Pbro., *El Beato Maestro Juan de Avila y la formación bíblica del sacerdote católico* 133-163

TEXTOS INEDITOS

E. Moore, S. I., *Textos inéditos de la Escuela Salmantina sobre los principios constitutivos de la materia leve* 165-231

BIBLIOGRAFIA

J. A. de Aldama, S. I., *Boletín de Historia de la Teología en el período* 1500-1800 233-244

Alonso de Madrid 233.—Cayetano 233.—Erasmo 233.—Trento 234. . San Ignacio de Loyola 234.—Tapper 235.—Bayo 235.—Santa Teresa de Jesús 235.—Maldonado 235.—Luis de León 236.—Toledo 236.—Canisio 236.—Arias Montano 236.—Santiago de Autún 237.—Luis de Molina 237.—Azor 237.—Báñez 237.—Zumel 237.—Suárez 237 s.—San Lorenzo de Brin-

dis 238.—Belarmino 238.—San Francisco de Sales 238.—La Motte 238.—Lesio 238 s.—La Puente 239.—Antolínez 239.—Ivón de París 240.—Saavedra 240.—Ripalda 240.—J. Prudencio 240.—Jansenismo 240.—Salmanticenses 241.—Surín 241.—Alva y Astorga 241.—Bossuet 241.—Grignion de Montfort 241.—Montalbano 241.—Del Moral 241 s.—San Alfonso M.ª de Ligorio 242.—Historia de las Ideas 242 ss.

OTROS LIBROS RECIBIDOS 245-248

INDICE DE PERSONAS 249-254

PUBLICACIONES

de la

Facultad de Teología de la Compañía de Jesús

Apartado 32 - Granada

Biblioteca Teológica Granadina

Serie I. Vol. 1 P. M. Abellan, S. I., *El fin y la significación del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada, 1939. En 8.º, XIX-230 p. Ptas. 50.

Vol. 2. M. Nicolau, S. I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S. I., en Coimbra* (1561). Granada, 1945. En 8.º, XX-200 p. Ptas. 40.

Serie II. Vol. 1. C. Sanchez Aliseda, Pbró., *La doctrina de la Iglesia sobre los Seminarios desde Trento hasta nuestros días*. Granada, 1942. En 8.º, 274 p. Ptas. 40

Vol 2. J. Jimenez Fajardo, Pbro., *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la Teología escolástica (s. XVI-XVII)*. Granada, 1944. En 8.º, 167 p. Ptas. 40.

Discursos Inaugurales

J. A. de Aldama, S. I., *Investigaciones y problemas de la Mariología actual*. Granada, 1939. En 8.º, 12 p. Ptas. 6.

R. S. de Lamadrid, S. I., *La Naturaleza Jurídica de los Concordatos*. Granada, 1940. En 8.º, 15 p. Ptas. 6.

Tomas Cologan, S. I., *La Iglesia Española y la Restauración Católica en el siglo XVI*. Granada, 1941. En 8.º, 32 p. Ptas. 8

Pedro M.ª Abellan, S. I., *Fisonomía moral del primitivo Jansenismo*. Granada, 1942. En 8.º, 35 p. Ptas. 8.

Miguel Nicolau, S. I., *Valores teológicos en la psicología de la conversión*. Granada, 1943. En 8.º, 31 p. Ptas. 8.

Felipe Alonso Barcena, S. I., *Las notas de la Iglesia en la Apologética contemporánea*. Granada, 1944. En 8.º, 31 p. Ptas. 8.

Santiago Morillo Triviño, S. I., *Alcance Misional de la Liturgia del Cenáculo o El problema de la Adaptación*. Granada, 1945. En 8.º, 45 p. Ptas. 8.

Juan Leal, S. I., *Paulinismo y Jerarquía de las Cartas Pastorales*. Granada, 1946. En 8.º, 55 p. Ptas. 10.

Ulpiano Lopez, S. I.,*El Ordenamiento Jurídico del Estado en el Magisterio de Pío XII*. Granada, 1947. En 8.º, 59 p. Ptas. 10 .

A. Segovia, S. I., *La Teología Bíblica de la Luz*. Granada, 1948. En 8.º 24 p. Ptas. 6.

J. Bujanda, S. I., *La doctrina del Bautismo en San Pablo*. Granada, 1949. En 8.º, 42 p. Ptas. 8.

R. Criado, S. I., *El valor dinámico del Nombre Divino en el Antiguo Testamento*. Granada, 1950. En 8.º, 29 p. Ptas. 6.

A. Due, S. I., *La Cosmogonía Moderna y la Encíclica «Humani Generis»*. Granada, 1951. En 8.º, 22 p. Ptas. 6.

Ignacio Gordon, S. I., *Valores Canónicos del P. Ribadeneira. El tratado sobre el Instituto de la Compañía de Jesús*. Granada, 1952. En 8.º, 70 p. Ptas. 10.

Tomas Cologan, S. I., *De la Inquisición de Granada al Arzobispado de Lima. Santo Toribio Alfonso Mogrovejo*. Granada, 1953. En 8.º, 53 p. Ptas. 10.

Justo Collantes, S. I., *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su Eclesiología*. Granada, 1954. En 8.º, 77 p. Ptas. 15.

R. Franco, S. I., *El final del reino de Cristo en Tertuliano*. Granada, 1955. En 8.º 52 p. Ptas. 10.

Centro de Cultura Religiosa Superior

Vol 1. J. Leal, S. I., *El valor histórico de los Evangelios*. Cádiz, Escelicer, 3.ª ed. 1942. En 16.º, 265 p. Ptas. 15.

Vol. 2. R. S. de Lamadrid, S. I., *El derecho público de la Iglesia*. Cádiz, Escelicer, 3.ª ed. 1951. En 16.º, 169 p. Ptas. 20.

Vol. 3. A. Due, S. I., *Dios y la Ciencia*. Cádiz, Escelicer. 2.ª ed. 1942. En 16.º, 244 p. Ptas. 15.

Vol. 4. J. LEAL, S. I., *Jesucristo Dios-Hombre*, 2 tomos. Granada, 1942. En 16.º, 424 p. (Agotado; refundido en el vol. 13),

Vol. 5. A. DUE S. I. *El poder de Dios y la Ciencia*. Cádiz, Escelicer, 1942. En 16.º, 224 p. Ptas. 15.

Vol. 6. J. LEAL, S. I., *Nuestra fe en la Eucaristía*. Cádiz, Escelicer, 1943. En 16.º, 212 p. Ptas. 15.

Vol. 7. R. S. DE LAMADRID, S. I., *El matrimonio cristiano*. Cádiz, Escelicer, 1944. En 16.º, 210 p. Ptas. 15.

Vol. 8. A. SEGOVIA, S. I. *Espiritualidad patrística*. Cádiz, Escelicer, 1944. En 16.º, 127 p. Ptas. 15.

Vol. 9. J. LEAL, S. I., *El cristiano visto por San Juan*. Cádiz, Escelicer, 1944. En 16.º, 197 p. Ptas. 15.

Vol. 10. R. CRIADO, S. I., *La Sagrada Pasión en los Profetas*. Cádiz, Escelicer, 1945. En 16.º, 187 p. Ptas. 15.

Vol. 11. A. DUE, S. I., *El hombre ante Dios y la Ciencia*. Cádiz, Escelicer, 1945. En 16.°, 163 p. Ptas. 15.

Vol. 12. A. DUE, S. I., *La acción de Dios y la Ciencia*. Cádiz Escelicer, 1945. En 16.°, 212 p. Ptas. 15.

Vol. 13. J. LEAL, S. I. *Jesucristo y nuestra fe en El*. 2.ª ed. Cádiz, Escelicer, 1949. En 16.º, XXVII-264 p. Ptas. 20. (Refundición del vol. 4).

Vol. 14. J. LEAL, S. I., *El mundo de los Evangelios*. Cádiz, Escelicer, 1955. En 16.º, XI-243 p. Ptas. 27.

Vol. 15. A. M.ª SANCHO, S. I., *La Virginidad de María Madre de Dios. Estudio histórico-teológico del dogma*. Cádiz, Escelicer, 1955. En 16.º, XVIII-190 p. Ptas. 30.

Otras publicaciones

MISCELLANEA ISIDORIANA *Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636-4 abril-1936*. Roma, 1936. En 8.º, 386 p. Ptas. 60.

F. ALONSO BARCENA, S. I., *De Ecclesiae Magisterio. De divina Traditione*. Madrid, 1945. En 8.º, 231 p. Ptas. 25.

R. S. DE LAMADRID, S. I., *El Concordato español de 1753 según los documentos originales de su negociación*. Jerez de la Frontera, 1938. En 8.º, 189 p. Ptas. 50.

M. Nicolau, S. I., *Jerónimo Nadal, S. I. (1507-1580). Sus obras y doctrinas espirituales.* Madrid (C. S. I. C. Instituto Raimundo Lulio) 1949. En 8.°, XXXVI-567 p. Ptas. 100.

J. Alfaro, S. I., *Lo natural y lo sobrenatural:* Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534). Madrid (C.S .I. C. Inst. Francisco Suárez) 1952. En 8.°, 422 p. Ptas. 70.

M. Pinto, S. I., *O Valor Teológico da Liturgia.* Braga (Libraria Cruz) 1952. En 8.°, XLII-369 p. Escud. portg. 40.

I. Gordon, S. I., *La Nueva Ley del Ayuno Eucarístico.* Texto, Traducción, Comentario canónico. Granada, 1953. 21 × 14, 95 p. Ptas. 10.

BIBLIOGRAFIA

J. A. de Aldama, S. I., *Boletín de Historia de la Teología en el período* 1500-1800 233-244

Alonso de Madrid 233.—Cayetano 233.—Erasmo 233.—Trento 234. ...San Ignacio de Loyola 234.—Tapper 235.—Bayo 235.—Santa Teresa de Jesús 235.—Maldonado 235.—Luis de León 236.—Toledo 236.—Canisio 236.—Arias Montano 236.—Santiago de Autún 237.—Luis de Molina 237.—Azor 237.—Báñez 237.—Zumel 237.—Suárez 237 s.—San Lorenzo de Brindis 238.—Belarmino 238.—San Francisco de Sales 238.—La Motte 238.—Lesio 238 s.—La Puente 239.—Antolínez 239.—Ivón de París 240.—Saavedra 240.—Ripalda 240.—J. Prudencio 240.—Jansenismo 240.—Salmanticenses 241.—Surín 241.—Alva y Astorga 241.—Bossuet 241.—Grignion de Montfort 241.—Montalbano 241.—Del Moral 241 s.—San Alfonso M.ª de Ligorio 242.—Historia de las Ideas 242 ss.

OTROS LIBROS RECIBIDOS 245-248

INDICE DE PERSONAS 249-254

